المملكة العربية السعودية
جامعة أم القرى
مركز بحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية
مكة المكرمة

من التراث الإسلامي
الكتاب السادس والأربعون

بيان المختصر

شرح مختصر ابن الحاجب

تأليف
شمس الدين أبو الثناء محمود بن عبد الرحمن بن أحمد الأصفهاني
ت ٧٤٩ هـ

تحقيق
الدكتور محمد مظهر بقا

الجزء الأول

المملكة العربية السعودية
جامعة أم القرى
مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية
مكة المكرمة

من التراث الإسلامي
الكتاب السادس والأربعون

بيان المختصر

شرح مختصر ابن الحاجب

تأليف
شمس الدين أبو الثناء محمود بن عبد الرحمن بن أحمد الأصفهاني
ت ٧٤٩ هـ

تحقيق
الدكتور محمد مظهر بقا

الجزء الأول

الطبعة الأولى
١٤٠٦ هـ = ١٩٨٦ م

دار المدني
للطباعة والنشر والتوزيع
جدة - ص . ب : ١٨٤٨٥ ت : ٦٤٣٢٣٦٢

بيان المختصر

شرح مختصر ابن الحاجب

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله وحده ، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده .

أما بعد :

فقد شاء الله أن أتشرف بتحقيق كتاب « **بيان المختصر** » للإمام شمس الدين الأصفهانى ، رحمه الله ، لما له من أهمية بين شروح « **مختصر المنتهى** » لابن الحاجب ، رحمه الله ، حيث إنه يعدُّ واحداً من الشروح السبعة التى هى من أحسن شروحه ، والتى اشتهرت بـ « السبع السيارة » .

فأحببت أن أقوم بإخراجه كتاباً من كتب التراث الإسلامى العظيم ، خدمة للعلم وابتغاء مثوبة الله تعالى .

وإنى لأسأل الله – تعالى – أن يجعله خالصا لوجهه الكريم ، وأن ينفعنا به « يوم لا ينفع مال ولا بنون » .

« وما توفيقى إلا بالله ، عليه توكلت وإليه أنيب »

الدكتور محمد مظهر بقا

الأستاذ المشارك

بمركز البحث العلمى وإحياء التراث الإسلامى

بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية

بجامعة أم القرى بمكة المكرمة

١٢ / ٣ / ١٤٠٣ هـ

ترجمة موجزة لابن الحاجب [1]

(٥٧٠ أو ٥٧١ هـ - ٦٤٦ هـ)

نسبه وكنيته :

عثمان بن عمر بن أبى بكر بن يونس ، الكردى الدوينى الأصل ، الإسنائى ، ويلقب بجمال الدين ، ويكنى بأبى عمرو ، وشهرته بابن الحاجب لأن أباه كان جنديا حاجبا للأمير عز الدين موسك الصلاحى [2] ، فعرف ولده بذلك .

مولده وبدء حاله :

ولد ابن الحاجب بإسنا [3] ، ثم انتقل به والده إلى القاهرة ، فاشتغل

---

(١) انظر ترجمته فى :
البداية والنهاية ١٣ : ١٧٦ ، وغاية النهاية للجزرى ١ : ٥٠٨ ، ٥٠٩ ، رقم ٢١٠٤ ، والمختصر فى تاريخ البشر ٣ : ١٧٨ ، وبغية الوعاة ٢ : ١٣٤ ، وشجرة النور الزكية ١٦٧ ، رقم ٥٢٥ ، والديباج المذهب ٢ : ٨٦ ، وحسن المحاضرة ١ : ١٩٤ ، ومرآة الجنان ٤ : ١١٤ ، ١١٥ ، وشذرات الذهب ٥ : ٢٣٤ ، ٢٣٥ ، ومفتاح السعادة ١ : ١١٧ ، ١١٨ والنجوم الزاهرة ٦ : ٣٦٠ ، والفتح المبين ٢ : ٦٥ ، ٦٦ ، والأعلام ٤ : ٢١١ ، ومعجم المؤلفين ٦ : ٢٦٥ ، والدارس ٢ : ٣ - ٥ ، ووفيات الأعيان ٣ : ٢٤٨ - ٢٥٠ ، ومعرفة القراء الكبار ٢ : ٥١٦ ، وكشف الظنون ١ : ١٦٢ ، ٢١٢ ، ٢١٤ ، ٥٩٣ ، ٢ : ١٠٢٠ ، ١١٣٤ ، ١٣٧٠ - ١٣٧٦ ، ١٤٢٧ ، ١٥٣٩ ، ١٦٢٥ ، ١٧٣٥ ، ١٧٧٤ ، ١٨٠٦ ، ١٨٥٣ - ١٨٥٧ وهدية العارفين ١ : ٦٥٤ ، ٦٥٥ .

(٢) هو عز الدين موسك بن جكر بن خال صلاح الدين . توفى سنة ٥٨٥ هـ . انظر الروضتين ٢ : ١٤٩ .

(٣) « إسنا » بالكسر وتفتح ، مدينة مصرية قديمة بالصعيد الأعلى ، واقعة على الشاطئ الغربى للنيل . انظر النجوم الزاهرة ٦ : ٣٦٠ ، ومعجم البلدان ١ : ١٤٥ ، والقاموس المحيط .

أبو عمرو فى صغره بالقاهرة ، وحفظ القرآن الكريم ، ثم اشتغل بالفقه على مذهب الإمام مالك ، ثم بالعربية ، ثم بالقراءات ، وبرع فى العلوم وأتقنها غاية الإتقان .

استيطانه مصر والشام :

استوطن مصر ، ثم استوطن الشام ، ثم رجع إلى مصر فاستوطنها .

وتكرر دخوله دمشق ، وآخر ما دخلها سنة ٦١٧ ، فدرس بجامعها بزاوية المالكية ، وأكب الفضلاء على الأخذ منه ، وذاع صيته بها .

فلما وقع بينه وبين صاحب دمشق ، الصالح بن أبى الجيش ما وقع مع الشيخ عز الدين أبى محمد بن عبد السلام [1] ، حيث أنكرا عليه سوء سيرته ، أمرهما بأن يخرجا من بلده . فخرجا منها سنة ٦٢٨ هـ فدخلا القاهرة ، وجلس الشيخ أبو عمرو بالفاضلية [2] موضع الشاطبى ، وتصدر بها ولازمه الطلبة ، وعكف على الدرس والتأليف .

---

(١) هو عبد العزيز بن عبد السلام ، الشافعى ، عز الدين ، سلطان العلماء ، شيخ الإسلام ، كان إمام عصره بلا مدافع وفريد زمانه بلا منازع . كان خطيب الجامع الأموى ؛ وحدث أن السلطان صالح إسماعيل أعطى الفرنج مدينة « صيدا » فغضب ابن عبد السلام ، وأنكر عليه ذلك فوق المنبر وترك الدعاء له فى الخطبة ، وخشى السلطان العاقبة فاعتقله . ثم طلب منه مغادرة الشام . فذهب إلى مصر . فتلقاه الملك الصالح أيوب بالترحيب والإجلال وأكرمه وولاه الخطبة فى الجامع العتيق (جامع عمرو بن العاص) وولاه رئاسة القضاء فى القطر المصرى ما عدا القاهرة . وتوفى – رحمه الله – سنة ٦٦٠ هـ .

من مصنفاته : الإمام فى أدلة الأحكام فى أصول الفقه .

انظر : طبقات السبكى ٨ : ٢٠٩ ، شذرات الذهب ٥ : ٣٠١ ، البداية والنهاية ١٣ : ٢٣٥ ، فوات الوفيات ٢ : ٣٥٠ ، والأعلام ٤ : ٢١ ، والفتح المبين ٢ : ٧٣ وطبقات الشافعية لابن هداية الله ص ٢٢٢ .

(٢) أنشأها بدرب ملوخيا بالقاهرة القاضى الفاضل عبد الرحيم بن على البيسانى ، الكاتب المنشئ المشهور عام ٥٨٠ هـ ، ورتب فيها دروسا للقراءات وفقه الشافعية والمالكية ، وأوقف عليه نحو مائة الف مجلد فى العلوم المتنوعة . وكانت من أعظم مدارس القاهرة وأجلها . انظر : عصر سلاطين المماليك ٣ : ٣٨ .

ثم انتقل إلى الإسكندرية لمواصلة جهوده الدينية والعلمية . فلم تطل مدته ومات بها .

وهو فى كل ذلك على حال عدالة وفى منصب جلالة .

شيوخه :

أخذ عن أبى الحسن الأبيارى (١) ، وعليه اعتماده ، وعن أبى الحسين بن جيد . وأخذ العربية عن الرضى القسطنطينى . وأخذ بعض القراءات عن الإمام الشاطبى (٢) ، وسمع منه التيسير والشاطبية . ثم قرأ جميع القراءات على أبى الفضل الغزنوى (٣) ، وأبى الجود (٤) وأبى الحسن الشاذلى (٥) ، وقرأ عليه الشفا . وسمع من

---

(١) الأبيارى ، هو على بن إسماعيل بن على ، شمس الدين ، أحد أئمة المسلمين المحققين ، الفقيه المالكى الأصولى المحدث . توفى - رحمه الله - سنة ٦١٨ هـ .

من مصنفاته فى الأصول : شرح البرهان لإمام الحرمين .

انظر : الفتح المبين ٢ : ٥٢ ، والديباج ٢ : ١٢١ ، وشجرة النور الزكية ١٦٦ وفى بغية الوعاة (٢ : ١٣٤) ومعرفة القراء الكبار (٥١٦/٢) تفقه على أبى منصور الأبيارى .

(٢) الشاطبى هو القاسم بن فيُّره بن خلف ، الضرير ، ولد سنة ٥٣٨ ، بشاطبه من الأندلس . كان إماما كبيرا أعجوبة فى الذكاء ، كثير الفنون ، غاية فى القراءات ، حافظا للحديث ، بصيرا بالعربية ، إماما فى اللغة . توفى سنة ٥٩٠ هـ .

انظر : غاية النهاية ٢ : ٢٠ ، رقم ٢٦٠٠ ، وطبقات ابن قاضى شهبة ٢ : ٤٢ والديباج ٢ : ١٤٩ .

(٣) الغزنوى ، هو محمد بن يوسف بن على الحنفى ، ناقل ، فقيه ، مفسر . ولد سنة ٥٢٢ هـ ومات بالقاهرة سنة ٥٩٩ هـ .

انظر : غاية النهاية ٢ : ٢٨٦ ، رقم ٣٥٥٦ .

(٤) أبو الجود ، هو غياث بن فارس بن مكى اللخمى ، الضرير ، إمام كامل ، أستاذ ثقة ، كان مقرئا ، نحويا ، فرضيا أديبا ، عروضيا ، دينا ، فاضلا . انتهت إليه الإقراء بالديار المصرية . تصدر بالمدرسة الفاضلية بعد الشاطبى . توفى سنة ٦٠٥ هـ .

انظر : غاية النهاية ٢ : ٤ ، رقم ٢٥٤٢ .

(٥) الشاذلى ، هو تقى الدين أبو الحسن على بن عبد الله الشاذلى ، العارف بالله العالم المحقق ، كان جامعا لجميع العلوم الظاهرة ، لاسيما علم التفسير ، له فيه نفس عال ، والحديث ، أما علوم الأسرار فقطب رحاها وشمس ضحاها . وقصد الحج وتوفى فى طريقه بحميثرة من صعيد مصر فى شوال سنة ٦٥٦ . مولده سنة ٥٧١ .

انظر : الديباج ١٨٦ رقم ٦٢٠ .

البوصيرى [١] ، وابن ياسين وجماعة . وتأدب على الشاطبى وابن البناء .

ولما دخل دمشق سمع عن القاسم بن عساكر [٢] وغيره .

تلامذته :

أخذ عنه كثير من العلماء ، منهم : شهاب الدين القرافى [٣] ، والقاضى ناصر الدين ابن المنير [٤] ، وأخوه زين الدين [٥] ، والقاضى ناصر الدين

---

(١) البوصيرى ، هو هبة الله (ويسمى أيضا سيد الأهل) بن على بن ثابت بن مسعود الأنصارى الخزرجى ، أبو القاسم ، المصرى المولد والدار . كاتب أديب . كان فى آخر حياته مسند الديار المصرية ، حدث بالقاهرة والاسكندرية . توفى سنة ٥٩٨ هـ .

انظر : شذرات الذهب ٤ : ٣٣٨ ، والأعلام ٨ : ٧٥ ، ومرآة الجنان ٣ : ٤٠٩ والنجوم الزاهرة ٦ : ١٨٢ .

(٢) ابن عساكر ، هو القاسم بن على بن الحسن بن هبة الله ، أبو محمد ، بن عساكر ، محدث ، من أهل دمشق . زار مصر وأخذ عنه أهلها . وهو ابن صاحب التاريخ الكبير . توفى سنة ٦٠٠ هـ .

انظر : الأعلام ٥ : ١٧٨ ، وطبقات ابن قاضى شهبة ٢ : ٤٢ رقم ٣٣٥ ، وشذرات الذهب ٤ : ٣٤٧ وطبقات السبكى ٨ : ٣٥٢ ، والبداية والنهاية ١٣ : ٣٨ .

(٣) القرافى ، هو أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن ، شهاب الدين ، أبو العباس المالكى . كان إماما عالما ، انتهت إليه فى عهده رئاسة المالكية ، وكان بارعا فى الفقه والأصول والتفسير والحديث والعلوم العقلية وعلم الكلام والنحو . توفى سنة ٦٨٤ هـ .

ومن مصنفاته فى أصول الفقه : التنقيح ، وهو مختصر المحصول للإمام الرازى ، وشرح تنقيح الفصول ، ونفائس الأصول شرح المحصول للإمام الرازى ويعدون كتابه « أنوار البروق فى أنواء البروق » أيضا من كتب الأصول .

انظر : الفتح المبين ٢ : ٨٦ ، والديباج ١ : ٢٣٦ ، والشجرة الزكية ١٨٨ ، والأعلام ١ : ٩٤ ، ٩٥ .

(٤) ابن المنير ، هو أحمد بن محمد بن منصور ، أبو العباس ، الفقيه المالكى ، الأصولى المتكلم النظار ، المفسر ، الأديب ، الشاعر ، الخطيب ، الكاتب ، المقرئ ، المحدث ، الراوية . ولد سنة ٦٢٠ هـ وتوفى سنة ٦٨٣ هـ .

كان متمكنا من علم الأصول وله فيه آراء . ولم أطلع على كتاب له فى الأصول .

انظر الفتح المبين ٢ : ٨٤ ، والديباج ٢ : ١٧ ، والشذرات ٥ : ٣٨١ ، وشجرة النور الزكية ص ١٨٨ رقم ٦٢٥ .

(٥) هو زين الدين أبو الحسن على بن محمد بن المنير ، الإمام الفقيه النظار المحدث . توفى سنة ٦٩٥ هـ .

انظر : شجرة النور الزكية ص ١٨٨ رقم ٦٢٦ ، والديباج ٢ : ١٢٣ ، ومعجم المؤلفين ٧ : ٢٣٤ .

الأبيارى ، وناصر الدين الزواوى ، وموفق الدين محمد بن أبى العلاء البعلبكى [1] .

وحدث عنه الشرف الدمياطى [2] ، والمنذرى [3] . وبالإجازة : العماد البالسى ويونس الدبوسى ، والحافظ إسماعيل ، وجمال الدين الفاضلى ، وأبو على بن الخلال ، وأبو الحسن بن البقال ، وأبو الفضل الذهبى وآخرون .

مكانته العلمية وثناء العلماء على خلقه وفضله :

كان – رحمه الله – إماما ، فاضلاً محققا ، نحويا ، صرفيا ، عروضيا ، فقيها ، أصوليا ، متكلما ، نظارا ، مقرئا ، أديبا ، شاعرا .

وكان ثقة ، ديِّنا ، ورعا ، متواضعا ، مطرحا للتكليف . وكان من أذكياء العالم . وكان الأغلب عليه علم العربية وأصول الفقه .

قال ابن خلكان : كان من أحسن خلق الله ذهنا ، وجاءنى مرارا بسبب أداء الشهادات ، وسألته عن مواضع فى العربية مشكلة ، فأجاب أبلغ جواب بسكون كثير وتثبت تام [4] .

---

(١) هو محمد بن أبى العلاء بن على بن المبارك الأنصارى الشافعى . قرأ القراءات على ابن الحاجب بالإسكندرية وسمع منه مقدمته فى النحو .

انظر : معرفة القراء الكبار ٢ : ٥٦٧ ، رقم ١١ .

(٢) الدمياطى ، هو عبد المؤمن بن خلف ، أبو محمد ، شرف الدين ، حافظ للحديث ، من أكابر الشافعية . قال المزى : ما رأيت أحفظ منه . توفى سنة ٧٠٥ هـ .

انظر : الأعلام ٤ : ١٦٩ ، وفوات الوفيات ٢ : ٤٠٩ ، والبداية والنهاية ١٤ : ٤٠ ، وطبقات السبكى ٤ : ١٠ ، وشذرات الذهب ٦ : ١٢ ، وطبقات ابن قاضى شهبة ٢ : ٢٨٦ – ٢٨٨ ، رقم ٥٠٩ .

(٣) المنذرى ، هو عبد العظيم بن عبد القوى بن عبد الله ، زكى الدين ، أبو محمد ، عالم بالحديث والعربية ، من الحفاظ المؤرخين ، صاحب الترغيب والترهيب . أصله من الشام ، تولى مشيخة الكاملية بالقاهرة . توفى سنة ٦٥٦ هـ .

انظر : الأعلام ٤ : ٣٠ ، وفوات الوفيات ٢ : ٣٦٦ ، والبداية والنهاية ١٣ : ٢١٢ ، وطبقات السبكى ٥ : ١٠٨ ، وطبقات ابن قاضى شهبة ٢ : ١٤٠ – ١٤٢ ، رقم ٤١٣ .

(٤) انظر : وفيات الأعيان ٣ : ٢٥٠ .

وقال شيخ الشام شهاب الدين الدمشقى ، المعروف بابن أبى شأمه فى كتابه « الذيل على الروضتين » (١) : كان ابن الحاجب ركنا من أركان الدين فى العلم والعمل ، بارعا فى العلوم الأصولية وتحقيق علم العربية ، متقنا لمذهب مالك ابن أنس ، كان من أذكى الأمة قريحة ، وكان ثقة ، حجة متواضعا ، عفيفا ، كثير الحياء ، منصفا ، محبا للعلم وأهله ، ناشرا له ، محتملا للأذى ، صبورا على البلوى .

وقال ابن مهدى فى معجمه : كان ابن الحاجب علامة زمانه ورئيس أقرانه ، استخرج ما كمن من درر الفهم ، ومزج نحو الألفاظ بنحو المعانى ، وأسس قواعد تلك المبانى - تفقه على مذهب مالك ، وكان علم اهتداء فى تلك المسالك (٢) .

وقال ابن كثير : قرأ القراءات وحرر النحو تحريرا بليغا وتفقه وساد أهل عصره ، ثم كان رأسا فى علوم كثيرة (٣) .

مؤلفاته :

ألف ابن الحاجب فى النحو والصرف والعروض والأصول والجدل والفقه والقراءات وكانت كل مصنفاته فى غاية الجودة والتحقيق .

منها : -

١ - الكافية ، فى النحو .

٢ - شرح الكافية .

٣ - الوافية . (نظم الكافية) .

---

(١) ص ١٨٢ .

(٢) انظر : الفتح المبين ٢ : ٦٥ .

(٣) انظر : البداية والنهاية ١٣ : ١٧٦ .

٤ – شرح الوافية .

٥ – الإيضاح شرح المفصل للزمخشرى ، فى النحو .

٦ – المقدمة فى النحو .

٧ – الأمالى فى النحو . وهو مجلد ضخم فى غاية التحقيق . بعضها على مواضع من المفصل ، ومواضع من كافيته ، وعلى مسائل وقعت له فى القاهرة ، وعلى أبيات من شعر المتنبى ، وأشياء نثرية . وقد خالف النحاة فى مواضع ، وأورد عليهم إشكالات وإلزامات مفحمة يعسر الجواب عنها .

٨ – شرح كتاب سيبويه (كشف الظنون ٢ : ١٤٢٧) .

٩ – المكتفى للمبتدى ، شرح الإيضاح للفارسى ، حسن بن أحمد . (كشف الظنون ١ : ٢١٢) .

١٠ – الشافية فى التصريف .

١١ – شرح الشافية .

١٢ – جمال العرب فى علم الأدب . (كشف الظنون ١ : ٥٩٣) .

١٣ – المقصد الجليل فى علم الخليل ، قصيدة فى العروض على وزن الشاطبية .

١٤ – منتهى السول والأمل فى علمى الأصول والجدل .

١٥ – مختصر منتهى السول والأمل .

١٦ – جامع الأمهات ، مختصر فى فقه المالكية ، استخرجه من ستين كتابا .

١٧ – معجم الشيوخ . (كشف الظنون ٢ : ١٧٣٥) .

١٨ – وله عقيدة صنفها .

١٩ – وله سفر فى القراءات (الفتح المبين ٢ : ٦٦) .

ورزقت تصانيفه قبولا تاما لحسنها وجزيل فائدتها . ومؤلفاته تنبئ عن فضله ، ولا سيما أماليه التى يظهر منها ما آتاه الله من حدة الذهن وحسن التصور .

وفاتـه :

توفى – رحمه الله فى سنة ٦٤٦ هـ (١) بالإسكندرية فى ضحى نهار الخميس ، السادس والعشرين (٢) من شوال ، ودفن خارج باب البحر بتربة ابن أبى شأمه . وموضع ضريحه الآن فى الطابق السفلى من مسجد أبى العباس المرسى .

★ ★ ★

---

(١) فى حسن المحاضرة (١ : ١٩٤) أنه مات سنة ٦٤٦ عن خمس و ثمانين سنة .
وفى الأعلام (٤ : ٢١١) ، والفتح المبين (٢ : ٦٥) أنه ولد سنة ٥٧٠ هـ . وفى معجم المؤلفين سنة ميلاده ٥٧١ هـ .
فإن صح ما ذكروا عن سنة ميلاده – وقد أجمعوا أنه مات سنة ٦٤٦ هـ فيكون قد مات عن ٧٦ أو ٧٧ سنة .

(٢) فى بغية الوعاة (٢ : ١٣٤) : « سادس عشر شوال » .

التعريف بالمؤلف (1)

(٦٧٤ هـ - ٧٤٩ هـ)

نسبه :

شمس الدين أبو الثناء (2) محمود بن جمال الدين ، أبى القاسم عبد الرحمن ابن مجد الدين أحمد بن أبى بكر بن على .

ينتمى إلى علاء الدولة الهمذانى .

مولده ونشأته واشتغاله بالعلم :

ولد شمس الدين الأصفهانى فى سابع عشر شعبان سنة ٦٧٤ هـ (3)

---

(1) انظر ترجمته فى :

طبقات الشافعية للسبكى ١٠ : ٣٩٤ ، ٣٩٥ ، وطبقات الشافعية للإسنوى ١ : ١٧٢ ، وطبقات الشافعية لابن قاضى شهبة ٣ : ٩٤ - ٩٦ ، رقم ٦٢٨ وطبقات المفسرين للداؤدى ٢ : ٣١٣ ، وكتاب السلوك ، القسم الثالث من الجزء الثانى ٧٩٧ ، ومرآة الجنان ٤ : ٣٣١ - ٣٣٣ ، ومفتاح السعادة ٢ : ٤٩ ، وحسن المحاضرة ١ : ٥٤٥ ، والدرر الكامنة ٥ : ٩٥ ، وبغية الوعاة ٢ : ٢٧٨ ، رقم ١٩٧٤ ، والبدر الطالع ٢ : ٢٩٨ ، ٢٩٩ ، والوافى بالوفيات ق ٢٥ : ١٠٧ ، ١٠٨ ، وتاريخ علماء بغداد للسلمى ٢١٨ ، رقم ١٨٥ ، وشذرات الذهب ٦ : ١٦٥ ، والفوائد البهية ١٩٨ ، والفتح المبين ٢ : ١٥٨ ، والأعلام ٧ : ١٧٦ ، ومعجم المؤلفين ١٢ : ١٧٣ ، ومعجم سركيس ٤٥٤ ، وروضات الجنات للخوانسارى ص ٧٢٢ ، وبروكلمن ٢ : ١١٠ ، وذيله ٢ : ١٣٧ ، وكشف الظنون ١ : ٢٣٥ ، ٣٤٦ ، ٤٤٢ ، ٤٤٣ ، ٢ : ١١١٦ ، ١١٣٧ ، ١١٤٨ ، ١٣٧١ ، ١٧١٧ ، ١٨٥٥ ، ١٨٧٩ ، ١٩٢١ ، ١٩٩١ وإيضاح المكنون ١ : ١٤٣ ، وهدية العارفين ٢ : ٤٠٩ ، والدارس ١ : ٢٧٢ . وذيول تذكرة الحفاظ ١٢٣ ، وذيول العبر ٢٧٥ ، والتعريف بالمؤرخين ١٨٩ .

(2) فى الوافى (ق ٢٥ / ١٠٧ ، الوجه) : أبو الوفاء .

(3) فى الفوائد البهية (ص ١٩٧) : ولد سنة ٦٩٤ هـ .

بأصفهان ، وكانت مدينة علم عظيمة ، ونشأ واشتغل بالعلم بها . ثم انتقل إلى تبريز ، وتعلم بها ، وهى أيضا كانت مدينة حافلة بالعلماء .

وقد توفر له ، مع تلك البيئة العلمية ، بيت علمى ، فقد كانت أسرته أسرة علمية ، أباً عن جد ، وكان أبوه على جانب كبير من العلم ، وكان يتولى بنفسه تعليم ابنه .

قال اليافعى (١) : حفظ كتبا عديدة . ومن محفوظاته ، بعد الكتاب العزيز ، كتاب (السامى فى الأسامى) ، وهو كتاب كبير الحجم فى اللغة ، و (أدوات الميدانى) ، و (المصادر) الثلاثة المجردة للزوزنى ، و (الكافية) فى النحو ، وبحثها على والده وغيره من الفضلاء ، ثم حفظ (الغاية القصوى) فى الفقه ، و (المنهاج) فى الأصول ، كلاهما من مصنفات العلامة القاضى ناصر الدين البيضاوى ، وبحثهما على والده وغيره ، وبحث (الحاصل) على والده أيضا من مؤلفات تاج الدين الأرموى . ثم قرأ (الرسالة الشمسية) فى المنطق مع شرحها على أخيه الأوحد إمام الدين ، وقرأ (المطالع) فى المنطق أيضا وحفظه . ثم قرأ (الطوالع) فى أصول الدين من مؤلفات القاضى ناصر الدين المذكور . ثم حفظ (الحاوى) فى الفقه ، وبحثه على والده . وبحث فصول النسفى (٢) فى الخلاف . وبحث كتابا فى علم الهيئة للجغمينى ، و (التذكره) و (أقليدس) و (الكليات) فى الطب .

شيوخه :

قرأ القرآن على والده ، والفقه والأصول والعربية . ثم توجه إلى تبريز وأقام بها

---

(١) انظر : مرآة الجنان ٤ : ٣٣١ .

(٢) فى مرآة الجنان « أصول النسفى » والصحيح ما أثبتناه ، وهو لبرهان الدين محمد بن محمد الحنفى ، ت ٦٨٦ هـ ، ويسمى أيضا بالمقدمة البرهانية .

انظر : كشف الظنون ٢ : ١٢٧٢ ، ١٧٩٨ .

مدة ، وقرأ على الشيخ نصير الدين الفاروقى ، وعلى الشيخ جمال الدين أبى الرجا ، شيخ فى تربة على بن سهل الصوفى ، وقرأ شيئا من المعقول على صدر الدين تركا ، والمولى جمال الدين تركا ، وشيئا من الطب والهندسة والخلاف . وقرأ عليه نكت الأربعين للنسفى .

وسمع بدمشق صحيح البخارى مرتين على الحجاز بقراءة البرزالي ، وسمع من أبى العباس أحمد بن أبى طالب بن شحنة ، ومن أبى الحسن على بن محمد البندنيجى . ومن أشياخ العصر .

واستفاد من علماء الحرمين الشريفين لما حج فى سنة ٧٢٤ هـ .

وقال ابن قاضى شهبة (١) : بلغنى أنه أخذ عن قطب الدين الشيرازى (٢) .

مكانته العلمية :

كان فقيها شافعيا ، أصوليا ، مفسرا ، متكلما ، صوفيا ، منطقيا ، نحويا ، عروضيا ، أديبا ، كاتبا بارعا .

ثناء الأئمة عليه :

قال الإسنوى (٣) : « كان إماما بارعا فى العقليات ، عارفا بالأصلين ،

---

(١) انظر طبقات الشافعية لابن شهبة ٣ : ٩٤ .

(٢) قال اللكنوى فى الفوائد البهية (ص ١٩٧) : قال (أى البابرتى ، أكمل الدين ، محمد بن محمد) فى أوائل التقرير ، شرح أصول البزدوى : حدثنى شيخى شمس الدين الأصفهانى أنه حضر عند الإمام قطب الدين الشيرازى يوم موته ، فأخرج كراريس من تحت وسادته نحو خمسين ، وقال : هذه فوائد جمعتها على كتاب فخر الإسلام ، تتبعت عليه زمانا ، ولم أقدر على حله . فخذها لعل الله يفتح عليك بشرحه . قال شمس الدين فاشتغلت به سنين سراً وجهاراً ، ولم أزل فى تأمله ليلا ونهارا ، وعرضت أقيسته على قوانين أهل النظر ، وتعرضت لمقدماته بأنواع التفتيش والفكر ، فلم أجد ما يخالفهم إلا الإنتاج من الشكل الثانى مع اتفاق مقدمتيه فى الكيف . وذلك وأشباهه مما يجوزه أهل الجدل .

(٣) انظر : طبقات الشافعية للإسنوى ١ : ١٧٢ .

فقيها ، صحيح الاعتقاد ، محبا لأهل الخير والصلاح ، منقادا لهم ، مطرحا التكلف ، مجموعا على العلم ونشره .

قدم الديار المصرية وحصل له فيها رفعة وحظ . وصنف التصانيف المشهورة المفيدة المحررة ، وانتشرت تلاميذه . ولم يزل على ذلك إلى أن توفى .

ولما سمعه تقى الدين بن تيمية (فى دمشق) ، أعجب به ، وبالغ فى تعظيمه . حتى قال مرة لتلاميذه : اسكتوا حتى نسمع كلام هذا الفاضل الذى ما دخل البلاد مثله » .

وقد بالغ الصفدى [1] فى الثناء عليه ، فقال : « الشيخ ، الإمام ، العالم العلامة ، المحقق ، الفريد ، الحجة ، جامع أشتات الفضائل ، وارث علوم الأوائل ، حجة المتكلمين ، سيف المناظرين ، إمام الفقهاء » .

زيارته للحرمين الشريفين والقدس الشريف :

أقام الأصفهانى – رحمه الله – فى تبريز مدة ، وكمل للاشتغال وإقراء الناس ، وولى المناصب ، وصنف تصانيف ، حتى خرج منها للحج وحج فى سنة ٧٢٤ هـ ، واستفاد من علماء الحرمين الشريفين . ثم زار القدس الشريف .

قدومه دمشق :

وبعدما فرغ من الحج والزيارة توجه إلى دمشق ودخلها فى سنة ٧٢٥ هـ .

وكان أولَ قدومه الشام يحضر حلقة الشيخ برهان الدين ويسمع بحثه وهو ساكت ، كأنه ما يعرف شيئا من العلوم ، والجماعة لا يعرفون أنه من أهل العلم مدة من الزمان . حتى نبههم بعض الناس عليه فالتمسوا منه أن يبحث ، فامتنع

---

(١) راجع : الوافى (ق ٢٥ : ١٠٧ ، الوجه) .

من الكلام ، حتى ألحوا عليه فبحث حينئذ معهم [1] . فبهرت أهلَه فضائلُه وأكرموه واشتغلوا عليه .

وكان يلازم الجامع الأموى ليلا ونهارا ، مكبا على التلاوة ، فى السبع ، والتدريس .

ودرس بدمشق ، بعد ابن الزملكانى ، بالمدرسة الرواحية [2] .

ويوم الإجلاس بالغ الفضلاء فى الثناء عليه .

وكانت إقامته بدمشق سبع سنين .

وتخرج به جماعة كثيرة ، وأذن لجماعة كثيرة فى الإفتاء ، وانتفع به الناس فى دمشق كثيرا .

قدومه مصر :

ثم طلبه الأمير قوصون [3] على البريد إلى القاهرة فى ربيع الآخر سنة ٧٣٢ هـ بسفارة الشيخ مجد الدين الأقصرائى ، شيخ خانقاه سرياقوس ، فنزل عنده [4] .

---

(١) انظر : مرآة الجنان (٤ : ٣٣٣) لليافعى . وقال اليافعى أيضا : وهذا الذى فعله حسن عزيز جدا لا يكاد يصدر من الفقهاء مثله أعنى سكوته موهما عدم معرفته بالعلوم وحسن اعتقاده فى الشيخ برهان الدين .

(٢) وهى فى شرق مسجد ابن عروة بالجامع الأموى ولصيقه . بانيها زكى الدين أبو القاسم التاجر المعروف بابن رواحة . وأول من درس بها : تقى الدين بن الصلاح .

راجع الدارس للنعيمى ١ : ٢٦٥ .

(٣) الأمير قوصون الساقى الناصرى هو صاحب الجامع الكبير بالقاهرة ، والخانقاه المشهورة قتل فى محبسه بالإسكندرية سنة ٧٤٢ هـ .

انظر الدرر الكامنة ٣ : ٣٤٢ وفى الوافى (ق ٢٥ : ١٠٧ ، الوجه) : طلبه السلطان الملك الناصر . وهو محمد بن قلاوون الصالحى ، توفى سنة ٧٤١ هـ . انظر الدرر الكامنة ٣ : ١٦١ .

(٤) كذا فى الدرر الكامنة (٥ : ٩٥) . وفى تاريخ بغداد للسلامى (ص ٢١٨) : نزل بخانقاه سعيد السعداء . وفى مرآة الجنان (٤ : ٣٣٣) : نزل بخانقاه سعيد السعداء ، وولى مشيخة الخانقاه السيفية . وكان شيخ الخانقاه سعيد السعداء ، الشيخ جمال الدين الحويزاى .

ثم ولى تدريس المعزِّية [1] بمصر فدرس بها .

ثم ولى مشيخة الخانقاه القوصونية [2] بالقرافة التى بناها الأمير قوصون له فى سنة ٧٣٦هـ ، وعينه شيخا لها .

دخوله بغداد :

قال السلمى [3] : أخبرنى الإمام أبو الحسين أحمد بن أيبك الدمياطى أنه سأله عن دخوله بغداد ، فقال : دخلتها أربع مرار .

حرصه على العلم :

قال الشوكانى [4] والعسقلانى [5] : ومما يحكى عنه من حرصه على العلم وشُحِّه على عدم ضياع أوقاته أن بعض أصحابه كان يروى أنه كان يمتنع كثيرا من الأكل لئلا يحتاج إلى الشراب ، فيحتاج إلى دخول الخلاء فيضيع عليه الزمان .

وقال اليافعى [6] : وكان يلقى من الدروس ما بين السبعين والثمانين ، وكان يشتغل من الصبح إلى العشاء .

---

(١) عمرها السلطان عز الدين بن أيبك الجاشنكير ، أول ملوك الدولة البحرية فى عام ٦٥٤ هـ ، ودرس بها الصاحب برهان الدين السنجارى ، ثم شمس الدين الجزرى ، ثم نجم الدين أحمد بن الرفعة ، ثم جمال الدين بن الزرعى .

انظر : عصر سلاطين المماليك (٣ : ٤٠) .

(٢) قال السيوطى فى حسن المحاضرة (٢ : ١٩٠) : تعرف أيضا بخانقاه قوصون بنيت فى سنة ٧٣٦ هـ . وأول من وليها مشيختها الشمس محمود الأصفهانى ، الإمام المشهور صاحب التصانيف المشهورة .

(٣) انظر : تاريخ علماء بغداد للسلمى ص ٢١٨ .

(٤) انظر : البدر الطالع ٢ : ٢٩٩ .

(٥) انظر : الدرر الكامنة ٥ : ٩٥ .

(٦) انظر : مرآة الجنان ٤ : ٣٣١ .

مصنفاته :

صنف الأصفهانى تصانيف كثيرة ، ولمصنفاته ثلاثة أدوار . منها ما صنفه وهو فى تبريز . وهى :

١ - « بيان المختصر » شرح مختصر المنتهى لابن الحاجب ، فى أصول الفقه . صنفه للخواجه رشيد (١) .

٢ - « شرح مطالع الأنوار » لسراج الدين الأرموى ، فى المنطق . صنفه لقاضى القضاة عبد الملك .

٣ - « تشييد القواعد » فى شرح تجريد العقائد ، لنصير الطوسى فى أصول الدين . صنفه باسم على باشا .

٤ - صنف أكثر من ربع العبادات على مذهب الشافعى ، مضافا إليه مذهب أبى حنيفة ومالك إلى الاعتكاف .

٥ - شرح قصيدة السَّاوِى (٢) ، (لصدر الدين محمد بن ركن الدين محمد الساوى) فى العروض .

٦ - تفسير آية الكرسى .

٧ - ناظر العين ، مختصر فى المنطق ، صنفه فى يوم واحد (٣) .

ومنها ما صنفه بعد سنة ٧٢٥ هـ ، وهو فى دمشق . وهى :

٨ - شرح مقدمة ابن الحاجب ، فى النحو .

٩ - تفسير قوله تعالى : (شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ) .

١٠ - تفسير : (إِنَّ اللَّهَ وَمَلَٰئِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ) الآية .

---

(١) انظر تعليقنا عليه فى مقدمة المصنف .

(٢) فى البدر الطالع (٢ : ٢٩٩) التساوى بدل « الساوى » وهو تصحيف .

(٣) كما فى مرآة الجنان (٤ : ٣٣٢) .

١١ – تفسير : (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِى رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ) .

ومنها : ما صنفه بعد سنة ٧٣٢ هـ ، وهو فى القاهرة . وهى :

١٢ – « بيان معانى البديع » شرح البديع لابن الساعاتى الحنفى ، فى أصول الفقه صنفه باسم السلطان الملك الناصر .

١٣ – شرح ناظر العين فى المنطق .

١٤ – شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ، فى أصول الفقه على طريق الإملاء .

١٥ – مطالع الأنظار فى شرح طوالع الأنوار ، للبيضاوى ، فى أصول الدين .

١٦ – تعاليق على مسائل .

١٧ – شرح فصول النسفى لبرهان الدين ، فى الجدل .

١٨ – تفسير سورة يوسف .

١٩ – تفسير سورة الكهف .

٢٠ – ثم شرع فى تفسير مستقل باسم « أنوار الحقائق الربانية فى تفسير الآيات القرآنية » . وصل فيه إلى قوله تعالى : ﴿ مَنْ يُّطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللّٰهَ ﴾ (١) .

وكان ذلك فى سابع عشر شوال سنة ٧٤٥ هـ .

قال الشوكانى (٢) ، وابن قاضى شهبة (٣) ، والزركلى (٤) : قال الصفدى : رأيته يكتب فى تفسيره من خاطره من غير مراجعة .

---

(١) النساء : ٤ : ٨٠ .

(٢) انظر : البدر الطالع ٢ : ٢٩٨ ، ٢٩٩ .

(٣) انظر : طبقات الشافعية ٣ : ٩٤ .

(٤) انظر : الأعلام ٧ : ١٧٦ .

قلت : لم أجده فى الوافى .

وقال ابن قاضى شهبة [1] : وقال بعضهم : قد وقفت عليه . وقد جمع فيه بين الكشاف ومفاتيح الغيب للإمام جمعا حسنا بعبارة وجيزة مع زيادات واعتراضات فى مواضع كثيرة .

وقال السبكى فى طبقاته (١٠ : ٣٩٥) : وشرع فى تفسير كبير لم يتمه ، أوقفنى على بعضه .

٢١ - مختصر فى أصول الدين .

وهو مختصر لطيف ، وجيز اللفظ ، كثير المباحث . وكان قد شرع فيه قبل أن يشتغل بتفسيره « المستقل » .

٢٢ - شرح المختصر فى أصول الدين .

٢٣ - شرح كافية ابن الحاجب [2] .

وقال السيوطى [3] : إنه شرح المحصول .

وليس كذلك ؛ فإن شارح المحصول هو : محمد بن محمود بن عبد الكافى ، شمس الدين/الأصفهانى . ولد بأصفهان سنة ٦١٦ هـ ، وتوفى بالقاهرة سنة ٦٨٨ هـ .

---

(١) انظر : طبقات الشافعية ٣ : ٩٤ .

(٢) اختلف المترجمون للأصفهانى فى شرحه لمقدمة ابن الحاجب وللكافية .

ففى الفوائد البهية (ص ١٩٨) ، وطبقات الشافعية لابن شهبة (٣ : ٩٤) ومرآة الجنان (٤ : ٣٣٣) أنه شرح الحاجبة ، وليس فيها أنه شرح الكافية وفى الوافى (ق ١٠٨) ، والدرر الكامنة (٥ : ٩٥) ، والبدر الطالع (٢ : ٩٩) أنه شرح مقدمة ابن الحاجب وليس فيها أنه شرح الكافية وفى الأعلام (٧ : ١٧٦) ، وطبقات المفسرين للداؤدى ٢ : ٢١٣ ومعجم المؤلفين (١٢ : ١٧٣) ، والفتح المبين (٢ : ١٥٨) وكشف الظنون (٢ : ١٣٧١) أنه شرح الكافية ، وليس فيها ولا فى الإيضاح أنه شرح مقدمة ابن الحاجب أو الحاجبية .

(٣) انظر : البغية ٢ : ٢٧٨ ، رقم ١٩٧٤ طبع عيسى الحلبى .

ونبه عليه اللكنوى أيضا (1) .

وفاتـه :

توفى - رحمه الله - فى ذى القعدة سنة ٧٤٩ هـ (2) شهيدا بالطاعون العام بالقاهرة ، ودفن بالقرافة .

قال الصفدى (3) : ولما بلغنى وفاته - رحمه الله تعالى - قلت أرثيه :

أيها العاذل لا تَلْـ ـحُ فعندى ما كفانى
كيف لا تسفح (4) عينى دمعَهـا أحمر قانى
أظلمت عَينَىَّ لما فقدت شمس الزمان
وغدا جفنى قريحا باكيا مما دهانى
لم يُفِده قطُّ كحل بعد فقد الأصفهانى

★ ★ ★

(1) انظر : الفوائد البهية ص ١٩٨ .

(2) وفى مفتاح السعادة (٢ : ٤٩) أنه توفى سنة ٧٤٧ هـ . قال الزركلى فى الأعلام (٧ : ١٧٦) : هو تصحيف تسع وأربعين .

(3) انظر : الوافى ق ٢٥ : ١٠٨ .

(4) فى الوافى « لا تصفح » ولعل الصحيح ما أثبتناه .

نسبة الكتاب إلى المؤلف

التعريف بالكتاب :

أما نسبة « بيان المختصر » إلى مصنفه : محمود الأصفهانى ، فلا نجد فى صحتها أى شك إذ وجدناه منسوبا إليه فى أكثر المراجع التى ترجمت له .

وأما الكتاب الذى وفقنا الله إلى تحقيقه ، فهل هو « بيان المختصر » نفسه ، والذى ينسبونه إلى الأصفهانى ؟ فإننى أستطيع القول بأنه هو ، معتمدا فى ذلك على ما يلى :

(١) قال ابن النجار فى شرح الكوكب المنير (١ : ٣٢٣ ، ٣٢٤) :

فى مسألة الإباحة : « قال الأصفهانى فى شرح المختصر : والحق أن النزاع لفظى . وذلك لأنه إن أريد بالمباح المأذون فقط ، فلا شك أنه مشترك بين الواجب وغيره ؛ فيكون واجبا . وإن أريد بالمباح المأذون مع عدم المنع من الترك ، فلا شك أنه يكون نوعا مباينا للواجب ، ولا يكون جنسا » .

وهذا النص الذى نقله ابن النجار ، يوجد بحروفه فى هذا الكتاب فى صفحة ٤٠٤ .

(٢) نرى أن البابرتى ، الذى اختار شرح الأصفهانى أساساً لشرحه ، والكرمانى الذى التزم بنقل الآراء الخاصة للشراح العشرة – ومنهم الأصفهانى – كثيرا ما ينسبان القول إلى الأصفهانى ، وهذا فى مئات من المواضع ، ووجدناه نقلا صحيحا مطابقا لما فى « بيان المختصر » إما بلفظه أو بمعناه بتغير يسير .

وبهذا تأكدنا من أن نسبة بيان المختصر إلى الأصفهانى نسبة صحيحة وأن الكتاب الذى نحققه هو الذى نسبوه إليه .

صنيع المؤلف فى شرحه هذا :

أما صنيع المؤلف فى شرحه هذا فيجدر بنا أن نذكر أولا ما كتبه المؤلف نفسه عن شرحه .

وصف المؤلف ، فى مقدمته ، المختصر لابن الحاجب . ثم قال :

« فتصديت لأن أشرحه شرحا يبين حقائقه ، ويوضح دقائقه ، ويذلل من اللفظ صعابه ، ويكشف عن وجه المعانى نقابه ، مقتصدا غير مختصر اختصاراً يؤدى إلى الإخلال ، ولا مطنباً إطنابا يفضى إلى الملال ، ساعيا فى حل مشكلاته ، وفتح معضلاته ، وتقرير معاقده وتحرير قواعده ، ودفع الشبهات الواردة على مقاصده » .

وقد وفى الأصفهانى بما وعد فى المقدمة . وها أنا ذا أفصِّل ما أراد ، وأضيف إليه بعض ما عنَّ لى من الأمور التى لم يتصدَّ المؤلف لذكرها .

١ - يشرح ما وقع فى المختصر من غريب الألفاظ الذى يحتاج إلى البيان .

٢ - يشرح ما استغلق من معانيه ويبيِّنه تبيين الأستاذ لتلاميذه فى عبارة سهلة سلسة (١) تكشف عن وجوه المعانى الغامضة ، وتقرِّب من القارئ كل بعيد منها .

ومن أمثلته أنه إذا وقع الخبر بعيدا عن المبتدأ نبه عليه بقوله مثلا : هذا خبر ومبتدؤه ذاك . أو هذا معطوف والمعطوف عليه كذا .

---

(١) بخلاف شرح العضد فإنه وإن كان شرحا ولكنه نفسه يحتاج إلى الشرح ولهذا كتبت عليه حواشى كثيرة . وقد اطلعت له على أكثر من عشرين حاشية وعلى أكثر من ستة حواشى على حاشية السيد لشرح العضد .

انظر : فهرس مكتبات استانبول ص ١١٩ ، ١٢٠ ، وفهرس المخطوطات العربية بمكتبة جامعة برنستين (مجموعة يهودا) .

٣ - يعرِّف الاصطلاحات العلمية التى تصادفه ، من أى فن كانت ، ولقد كانت هذه الاصطلاحات من الكثرة بحيث لو جمعت لكانت كتابا مستقلا .

٤ - يتقيَّد بشرح الكتاب ، ولا يحيد عنه إلى الأطراف ، من سرد آراء الأصوليين ، وبيان أقوالهم فى كل مسألة ، وبيان مواضع الحديث من كتب الأحاديث ، وغير ذلك [١] . فتلك من وظيفة المحقق والمحشى ، لا الشارح .

ولهذا نجده إذا كان ثمة مسألة لا تمُتُّ إلى الشرح بوشيجة قريبة أعرض عنها .

ومن أمثلة ذلك أنه ذكر الاعتراض على تعريف الجنس والفصل (ص ٧١) ، ثم قال : « ولنا برهان دال على امتناعه ، لا يليق ذكره بهذا الكتاب » .

٥ - نجده مولعا بالتحليل المنطقى للمسائل والدلائل . فهو - كما ذكرنا - متضلع بالمنطق ، وله فيه تآليف .

فلا تكاد تخلو مسألة ، فيها ملازمة ، إلا بين سببها ، ثم أثبت بطلان التالى والمقدم .

٦ - وإذا كانت المسألة متشعبة فصَّل القول فيها وحرر محل النزاع .

٧ - وإذا كان الخلاف فى المسألة لفظيا ، بينه .

كما فعل فى مسألة « الإباحة حكم شرعى أم لا ؟ » حيث قال : « والحق أنه نزاع لفظى » .

---

(١) كما فى رفع الحاجب .

٨ – وإذا كانت عبارة « المختصر » ذات احتمالات ، بين تلك الاحتمالات ومثال ذلك أن ابن الحاجب قال فى مسألة : « إذا أفتى واحد ، وعرفوا به ، ولم ينكره أحد قبل استقرار المذاهب ، فإجماع أو حجة . وعن الشافعى : ليس إجماعا ولا حجة . وعنه خلافه » .

ففى قوله « خلافه » ثلاثة احتمالات : إجماع وحجة ، وإجماع لا حجة ، وحجة لا إجماع .

وسكت عنه العضد فى شرحه (٣٧/٢) فقال : « روى عنه خلافه » مثل ما قاله ابن الحاجب .

أما الأصفهانى فقد عيَّنه بقوله : « ونقل عنه أيضا خلافه ، وهو أنه حجة لا إجماع » .

وكذلك فعل فى مسألة : « من أخر مع ظن الموت قبل الفعل عصى اتفاقا » .

وفى بيان دليل المعتزلة على أن الواجب لا يكون واحدا من الأمور المتعددة من حيث هو واحد لا بعينه .

٩ – وحيثما أتى ابن الحاجب بعبارة تخل بالمقصود ، نبه عليها الأصفهانى . ومثاله أن ابن الحاجب قال : « الحقيقة : اللفظ المستعمل فى وضع أول » .

فعقب عليه الأصفهانى وقال : « وقوله : « فى وضع » أى فيما وضع له ، وفيه تساهل ، يتناول ما وضع له لغة ، وعرفا ، وشرعا ، والمفهوم المجازى ، لأنه يصدق على كل منها أنه موضوع له » .

١٠ – وإذا خالف ابن الحاجب الجمهورَ نبه على هذا الخلاف .

كما قال ابن الحاجب فى تعريف قياس الخلف : « ويسمى ما بـ « لو » : قياس الخلف » .

فقال الأصفهانى : « فاصطلاحه مخالف لما ذهب إليه الجمهور » .

وقال ابن الحاجب : (مسألة) : قالت الحنفية : مثل قوله – ﷺ – : « لا يُقتل مسلم بكافر ، ولا ذو عهد فى عهده » . معناه بكافر . فيقتضى العموم إلا بدليل . وهو الصحيح » .

فقال الأصفهانى : اعلم أن الجمهور قد يعبرون عن هذه المسألة بأن المعطوف إذا كان خاصا ، يوجب تخصيص المذكور فى المعطوف عليه عند الشافعية . وعند الحنفية لا يوجبه . والمصنف عبر عن هذه المسألة بما لا يمكن تطبيقه على ما ذهب إليه الجمهور .

١١ – وربما لا يتفق الأصفهانى مع ابن الحاجب فى مسألة ، فيرد عليه .

فعندما احتج ابن الحاجب على حجيَّة خبر الواحد بقوله : « وأيضا التواتر أنه – عليه السلام – كان ينفذ الآحاد إلى النواحى لتبليغ الأحكام » .

قال الأصفهانى : « فيه نظر ؛ فإن المبعوثين مُفتون ، والمبعوث إليهم العوام ، ويجب على العوام العمل بقول المفتى ، ولا يلزم منه وجوب العمل بخبر الواحد » .

وقال ابن الحاجب : « وعلى الجبائية : لو حسُن الفعل أو قبح لغير الطلب ، لم يكن تعلق الطلب لنفسه ؛ لتوقفه على أمر زائد » .

فاعترض عليه الأصفهانى بقوله : « ولقائل أن يقول » إلخ ثم سكت ولم يأت بالجواب .

وعادته فى مثل هذه المواضع – وهى ليست قليلة – أنه يقول : « ولقائل أن يقول » أو « وفيه نظر » دون أن يأتى له بجواب .

وعندما قال ابن الحاجب إن الظن والشك معا ضد العلم ، قال الأصفهانى : هذا المثال غير صحيح ؛ لأن الظن والشك ضدان على الوجه الذى فسر به المصنف الضدين .

١٢ - وربما لم يصرح ابن الحاجب برأيه ولكن يفهم رأيه من إشارته ، وعندئذ يتكفل الأصفهانى بتجلية هذا الرأى .

ففى بيان مبادئ اللغة قال : « وقوله : من لطف الله إحداث الموضوعات اللغوية ، يشعِر بأن مذهبه التوقيف » .

وقال فى مسألة حكم الأفعال قبل الشرع : « فعلم من سياق كلامه أن مذهب الأشاعرة أن لا حكم قبل الشرع للأفعال مطلقا ، وإن لم يصرح به » .

١٣ - وقد رأينا الأصفهانى كثيرا ما يعقب على من سبقه من شراح المختصر ، وهم :

العلامة قطب الدين الشيرازى ، والسيد ركن الدين الموصلى ، والشيخ جمال الدين الحِلِّى ، والمولى زين الدين الخنجى .

ورأيناه أكثر تعقيبا على الخنجى . فإنه رد عليه فى واحد وأربعين موضعا بينما رد على الشيرازى فى ستة مواضع ، وعلى الحلى كذلك فى ستة مواضع ، وعلى السيد فى موضعين .

وعثرنا على موضع واحد رد فيه على أحد الشارحين ، وأغلب الظن أنه عضد الدين الإيجى .

فعندما ذكر ابن الحاجب أن استمداد أصول الفقه من الكلام والعربية والأحكام ، ثم شرع فى تعريف الدليل ، قال الأصفهانى : « قيل : إن قوله « الدليل » إلى قوله « مبادئ اللغة » من المبادئ الكلامية » .

وهذا قول للعضد (عبد الرحمن بن أحمد ٧٥٦ هـ) كما فى شرحه

للمختصر حيث قال : « لما كان استمداده من المواضع الثلاثة ، كان مبادئه منها . فشرع فى ذكرها ، وهذه هى مبادئ الكلام » .

ولم ينسب الكرمانى هذا القول ، فى النقود والردود ، إلى غير العضد فرده الأصفهانى بقوله : وفيه نظر ؛ لأن بحث الدليل والقواعد المنطقية غير مخصوص بالكلام ، ونسبته إلى الكلام كنسبته إلى الأصول ؛ لأن المنطق آلة لجميع العلوم الكسبية .

فَبِرَده هذا ، علمنا أنه كان مطلعا على شرح العضد .

ولا غرابة فى ذلك ، إذ أنها متعاصران ، وإن كان الإيجى توفى بعده بسبع سنين ؛ فإن الأصفهانى توفى سنة ٧٤٩ هـ والعضد سنة ٧٥٦ هـ . والله أعلم .

١٤ – وإذا تتبعنا أقوال العلماء نجد – بصفة عامة – أن كل من يتقيد بمذهب معين يرد على مخالفيه وينتصر لمذهبه . وليس ضروريا أن يكون هذا تعصبا لمذهبه ومعاداة لمذهب غيره . بل قد يكون مرجعه الاقتناع التام وطمأنينة الصدر بقوة دلائل المذهب وزيف دلائل مخالفيه . لذلك نجد الأصفهانى نحا منحى عامة العلماء .

فقد رد على الحنفية فى مواضع ، منها فى تفريقهم بين الفرض والواجب حيث قال : « وهذا الفرق ضعيف وتخصيص كل واحد من هذين اللفظين بأحد القسمين تحكم محض » .

ورد على المالكية فى قولهم : إن إجماع أهل المدينة حجة وقال : « والحق أن العبرة بقول الجميع ولا مدخل للمكان فى كون إجماع أهله حجة » .

كما انتصر لمذهب الشافعى – رحمه الله – فى أكثر المسائل التى وجه فيها ابن الحاجب الاعتراض عليه .

فعندما زيَّف ابن الحاجب احتجاج الشافعى – رحمه الله – على حجيَّة

الإجماع بقوله تعالى : ﴿ وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُوْلَ ﴾ الآية ، وقال : « يصير دورا » .

قال الأصفهانى : « وفيما ذكره المصنف من لزوم الدور نظر » .

ثم ذكر الدليل لعدم لزوم الدور .

وعندما قال ابن الحاجب فى بيان المرسل : « وقد أخذ على الشافعى ، فقيل : إن أسنِد فالعمل بالمسند ، وهو وارد » .

قال الأصفهانى : « إنه غير وارد » ثم أتى بالدليل .

وفى مسألة جواز العمل برواية الفرع مع نسيان الأصل ، انتصر لمذهب الشافعية ، كما يلاحظ فى موضعه من الكتاب .

وعندما وافق ابن الحاجب مذهب الحنفية فى مسألة « لا يُقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد فى عهده » قام الأصفهانى بالدفاع عن مذهب الشافعى - رحمه الله .

ومع هذا كله فالأصفهانى يراعى دائما أن لا يأتى بشىء يخل بآداب البحث والمناظرة ، ولا يشدد القول على مخالفيه ، كما فعله ابن حزم فى الإحكام ، وإمام الحرمين فى البرهان ، والغزالى فى المنخول ، والشوكانى فى إرشاد الفحول ، وأمثالهم فى كتبهم .

١٥ - ولقد كان من منهج الأصفهانى أنه - بالإضافة إلى ما فى المتن من الاعتراضات والجوابات - يأتى بإيرادات أخرى ممكنة ، ثم يقرر أجوبتها .

١٦ - وأنه إذا أجاب شارح آخر ، ممن سبقه ، عن اعتراض ، ولم يطمئن الأصفهانى إلى جوابه ، ردَّ وأتى بجواب آخر من عند نفسه .

كما فعل فى حد أصول الفقه اللقبى . فإنه ذكر الشبهات الواردة عليه واحدة بعد واحدة ، وذكر معها أجوبتها للآخرين ، ولم يطمئن إليها فردها وأتى من عند نفسه بما ارتضاه من الجواب عن كل شبهة .

١٧ - وكان من منهجه أيضا أنه لا يذكر من المتن المسألة بكاملها ، كما فعله العضد . ولكن كان يجزِّئها ويشرحها قطعة قطعة .

ومن عادة ابن الحاجب فى المختصر أنه يذكر أولا المذهب الحق ، ثم أقوال المخالفين ، ثم أدلة المذهب الحق ، ثم يذكر الاعتراضات الواردة عليها مع أجوبتها ، ثم يأتى بدلائل المخالفين واحدا بعد واحد ويردها .

ولا يخالف هذا المنهج إلا نادرا .

فالأصفهانى يأخذ منها جزءا جزءا ويشرحها .

وهذا أيسر للفهم وأقعد فى النفس .

١٨ - وقد اعتبر العضد « الواجب الموسع » مسألة مستقلة وقال : هذه ثالثة مسائل الوجوب .

ولكن الأصفهانى رجَّح أن ابن الحاجب لم يجعله مسألة مستقلة .

وهكذا فعل البابرتى فى شرحه ، والسبكى فى رفع الحاجب ، حيث لم يجعلاه مسألة مستقلة . كما سترى فى موضعه من الكتاب .

١٩ - وحيثما لم يتبين للأصفهانى مراد ابن الحاجب ، اعترف بقصور فهمه . فقال فى شرح الاعتراض الثامن من الاعتراضات الواردة على القياس ، وهو عدم التأثير : « هذا ما فهمته من كلام المصنف ، ولم يتبين لى حقيقة هذا الكلام ، وما جزمت بأن مراد المصنف هذا » .

وكذلك قال فى شرح الاعتراض الخامس عشر ، وهو المعارضة فى الأصل بمعنى آخر : « هذا ما ظهر لى » .

★ ★ ★

وصف النسخ :

توفرت لدينا خمس نسخ من « بيان المختصر » ، كانت أفلامها موجودة لدى مكتبة مركز البحث العلمى وإحياء التراث الإسلامى ، بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، بجامعة أم القرى بمكة المكرمة . وهى :

١ - نسخة المكتبة العثمانية بحلب ، برقم ٥٨٣ ، وجعلناها « الأصل » لأنها مقابلة مصححة ، وهى أقدم النسخ كتابة ، وأجملها خطا ، ولا تقل وضوحا عن أية نسخة أخرى كتبت فى حياة المؤلف ؛ ففى حاشية الورقة ١٠٢ ب ، على يمين السطور : « قال المصنف أبقاه الله : « ويمكن أن يفرق بين الإرادة » إلخ وهى نسخة كاملة تقع فى ٢١٦ ورقة ، ومسطرتها ٢٧ سطرا . كتبت بخط نسخى ، وتم نسخها فى سنة ٧٢٦ هـ بيد محمد بن محمد بن فائد الحنفى .

وأواخر السطور فى هذه النسخة من ورقة ١٧٦ إلى ورقة ١٩٩ ليست واضحة لما أصابها من المياه .

وفى آخرها (فى الحاشية) : قوبل بقدر الإمكان والطاقة » .

ومن دأب هذا الكاتب أنه يشير إلى الأصل بالحرف « **ص** » وإلى الشرح بالحرف « **ش** » .

٢ - نسخة مكتبة شستربتى ، برقم ٣١٣٧ . ورمزنا لها بالحرف (ا) . وهى نسخة كاملة مصححة وعليها حواشى ، وعدد أوراقها ١٨٨ ورقة ، ومسطرتها ٢٧ سطرا . كتبت بخط نسخى حسن ، ونسخها عبدين بن محمد بن عبدين ، الملقب بسعد الدين الصوفى النحوانى ، فى سنة ٧٣٠ هـ .

ومن صنيع كاتبها أنه يشير إلى الأصل بـ « قال » وإلى الشرح بـ « أقول » .

٣ – نسخة المكتبة العثمانية بحلب ، برقم ٥٨٦ . ورمزنا لها بالحرف (ب) وهى نسخة كاملة مصححة مقابلة بنسخة المصنف ، كما هو مكتوب فى حاشية الورقة ٢١ ب ، و ٢٧ ألف ، و ٣٤ ب ، و ٣٦ ألف ، و ٤١ ب ، وفى كثير من المواضع بعدها . وصرح الكاتب فى الورقة ٢١ ب ، فى الحاشية ، على يمين السطور ، بأنها كتبت فى حياة المصنف حيث قال : « بلغ مقابلة بخط المصنف ، أمتع الله ببقائه » .

وعدد أوراقها ٢٥٨ ورقة ، ومسطرتها ٢٧ سطرا ، وخطها نسخى معتاد وواضح . كتبت فى سنة ٧٣١ هـ وفى آخرها (فى الحاشية) : بلغ مقابلة ... رضى الله عنه ..... بن محمد الشافعى » . فلا يقرأ اسم الكاتب بسبب البياض .

ومن طريقة هذا الكاتب أنه أشار إلى الأصل بالحرف « **ص** » وإلى الشرح بالحرف « **ش** » . وهذا إلى الورقة الثالثة . ثم أشار بـ « الأصل » و « الشرح » ، وكتب فى بعض المواضع : « أصل » و « شرح » .

٤ – نسخة المكتبة الأزهرية ، تحت رقم $\frac{١٥٣}{٥٧٥١}$. وهى نسخة كاملة مصححة . وقد رمزنا لها بالحرف (جـ) . وهى تتألف من ٢١٢ ورقة ومسطرتها ٢٧ سطرا ، نسخت بخط نسخى حسن ، ولم يعرف سنة كتابتها . وهذه النسخة غير واضحة فى كثير من المواضع وأتت عليها المياه فى مواضع غير قليلة من أسافل أوراقها فأفسدتها . ومن ثم لم نرجع إليها إلا عند الضرورة وعندما اشتبهت علينا بعض الأمور .

وهذه النسخة قوبلت بنسخة المؤلف ، وقد صرح الناسخ بذلك فى ورقة (١/١٤٠) حيث قال : « بلغ المقابلة بخط المصنف » . وقال فى ورقة (١/١٧٨) : بلغ مقابلة ، بحسب الإمكان ، على نسخة المصنف » .

وفى آخرها : « كتبه بخطه أبو بكر بن صلاح الدين بن المنير الفقير إلى الله تعالى ، على بن أحمد بن .... الشافعى .

ومن طريقة كاتبها أنه يشير إلى الأصل بالحرف « **ص** » وإلى الشرح بالحرف « **ش** » .

٥ – نسخة جامعة برنستن ، برقم $\frac{٨٦٦}{٢٩٣٧}$. ورمزنا لها بالحرف « د » وهى نسخة ناقصة من أولها ، وتبدأ من بحث المندوب ، من قوله : « الحقيقة ، ولا نسلم إطلاقه عليه بالمجاز . وقال الكرخي والرازى ومن حذا حذوهما : إن المندوب لا يكون مأمورا به لوجهين » .

وعدد أوراقها ٢٣٦ ورقة ، ومسطرتها ٢٣ سطرا . وهى نسخة مصححة كما يبدو من كلمة « بلغ » فى مواضع غير قليلة فى الحواشى . ولم يعرف كاتبها ولا تاريخ كتابته . وفيها طمس كثير لم نشر إليها لضآلة جدوى ذلك .

وقد أشار الكاتب فى أكثر المواضع إلى الأصل بالحرف « **ص** » وإلى الشرح بالحرف « **ش** » وفى بعضها بـ « أصل » و « شرح » .

ويتأكد مما كتبناه عن تاريخ كتابة هذه النسخ أن النسخة « الأصل » المكتوبة فى سنة ٧٢٦ هـ و « أ » المكتوبة فى سنة ٧٣٠ هـ و « ب » التى كتبت فى سنة ٧٣١ هـ ، كلها كتبت . والمصنف حى . وفى « الأصل » و « ب » تصريح بذلك . والمصنف – رحمه الله – توفى فى سنة ٧٤٩ هـ والنسخة « ب » و « جـ) مقابلة ومصححه بنسخة المؤلف ، رحمه الله .

ولا يبعد أن تكون « الأصل » و « أ » أيضا كتبتا عن نسخة المصنف ، وإن لم نجد تصريحا بذلك .

أما النسختان الرابعة والخامسة ، فإذا كان تاريخ نسخهما غير معروف فإن نوع الخط يوحى بأنهما كتبتا فى القرن الثامن الهجرى .

أما متن « مختصر المنتهى » لابن الحاجب ، فقابلناه أيضا بالنسخة المطبوعة مع شرح العضد ، بتصحيح الشيخ شعبان محمد إسماعيل ، من علماء الأزهر ، ورمزنا لها بالحرف (ع) .

وأيضا قابلناه بمتن النسخة الخطية لشرح البابرتى على المختصر ، ورمزنا لها بـ (البابرتى) . وأشار كاتبها إلى الأصل بالحرف « **ص** » وإلى الشرح بالحرف « **ش** » .

والكاتب يورد عبارة الأصل بتمامها إلا فى بداية الكتاب إلى بضع ورقات منه وكذا فى نهايته فقد أتى ببعض عبارة الأصل ، ثم كتب « إلخ » .

وقابلناه أيضا بالنسخة المطبوعة بمطبعة كردستان العلمية ، بالقاهرة سنة ١٣٢٦ هـ ورمزنا لها بالحرف (ط) .

* * *

عملنا فى التحقيق :

أما عملنا فى التحقيق فقد راعينا أن يكون على وفق المنهج المعتمد فى التحقيق ، وكان كالتالى :

١ - أخرجنا النص بشكل سليم ودقيق ، قدر الاستطاعة .

٢ - قابلنا بين النسخ وأثبتنا الفروق التى بينها فى الحواشى . وكلما وجدنا اختلافا بين نسخ المختصر ، أثبتنا فى الصلب ما كان مؤيدا بشرح الأصفهانى ولم نخالفه إلا لضرورة .

٣ - وضعنا الزيادات على الأصل فى الصلب بين قوسين ، إن كان النص يحتاج إليها ، وإلا وضعناها فى موضعها من الحاشية .

٤ - نسبنا الآيات القرآنية إلى سورها ، فكتبنا رقم الآية ثم اسم السورة ثم رقمها .

٥ - خرجنا الأحاديث النبوية فى مصادرها ، ما أمكن . وإذا وجدنا حديثا عند الشيخين أو عند أحدهما ، اكتفينا بالإحالة إليهما ، وإلا أحلنا إلى الكتب الأربعة الصحاح . وإن لم نجده فيها ، أحلنا إلى كتاب آخر فى الحديث .

وفى الإحالة إلى صحيح البخارى ، راجعنا شرحه فتح البارى لكونه مرقما . واستفدنا فى تخريج الأحاديث وبيان مراتبها من القوة والضعف ، بصفة خاصة ، من كتابين هما :

(أ) تحفة الطالب بمعرفة أحاديث مختصر ابن الحاجب ، للحافظ ابن كثير .

(ب) والمعتبر فى تخريج أحاديث المنهاج والمختصر لبدر الدين الزركشى .

٦ - قمنا بتخريج الأشعار بالرجوع إلى الدواوين والمجاميع الشعرية .

٧ - نسبنا كل قول إلى قائله ، ووثقنا النصوص التى نقلها ، بالرجوع إليها فى الكتب المنقول عنها ، ما أمكن .

٨ - ترجمنا لكل من ورد فى الشرح من الأعلام بترجمة موجزة ، ولم نذكر من تصانيفه إلا ما كان فى أصول الفقه .

٩ - علقنا على بعض المسائل التى دعت الحاجة إلى التعليق عليها .

١٠ - قمنا بإعداد فهارس متنوعة تكشف عن كل ما يحتوى عليه الكتاب .

١١ - أشرنا إلى الأصل بالحرف « **ص** » وإلى الشرح ، بالحرف « **ش** » .

١٢ - وفى الكلمات الدعائية مثل « عليه السلام » و « رحمه الله » لم نتقيد فى إثباتها بالنسخة الأصل ، بل اتبعنا فيه النسختين (ط ، ع) .

١٣ - وجدنا فى النسخة الأصل بعض الهوامش ، ويبدو أنها من المصنف نفسه ؛ فإن الناسخ كتب فى ورقة (٢/٤) : « حاشية من الشارح » .

وكتب فى ورقة (٢/١١٩) : « قال المصنف أبقاه الله » .

وفى ورقة (١/١٣٣) : « قاله المصنف أثناء الدرس » .

وفى ورقة (١/١٢٢) : « حاشية شيخ » .

وفى مواضع : « حاشية » فقط .

وفى أخرى كتب الحاشية بدون أية كلمة مما سبق .

فلم تطب نفسنا أن نهملها إهمالا كاملا . فالتقطنا منها ما كان مقروءا ومفيدا ومعينا على فهم النص وإيضاحه .

١٤ - كان « بيان المختصر » فى جزء واحد ، وجعلناه جزئين ، لأن حجمه - بعد التحقيق - يتطلب ذلك .

فالجزء الأول ويشمل :

(أ) المبادئ .

(ب) الأدلة الشرعية (من الكتاب والسنة والإجماع) .

والجزء الثانى ويشمل :

(أ) ما يشترك فيه الكتاب والسنة والإجماع .

(ب) القياس والاجتهاد والترجيح .

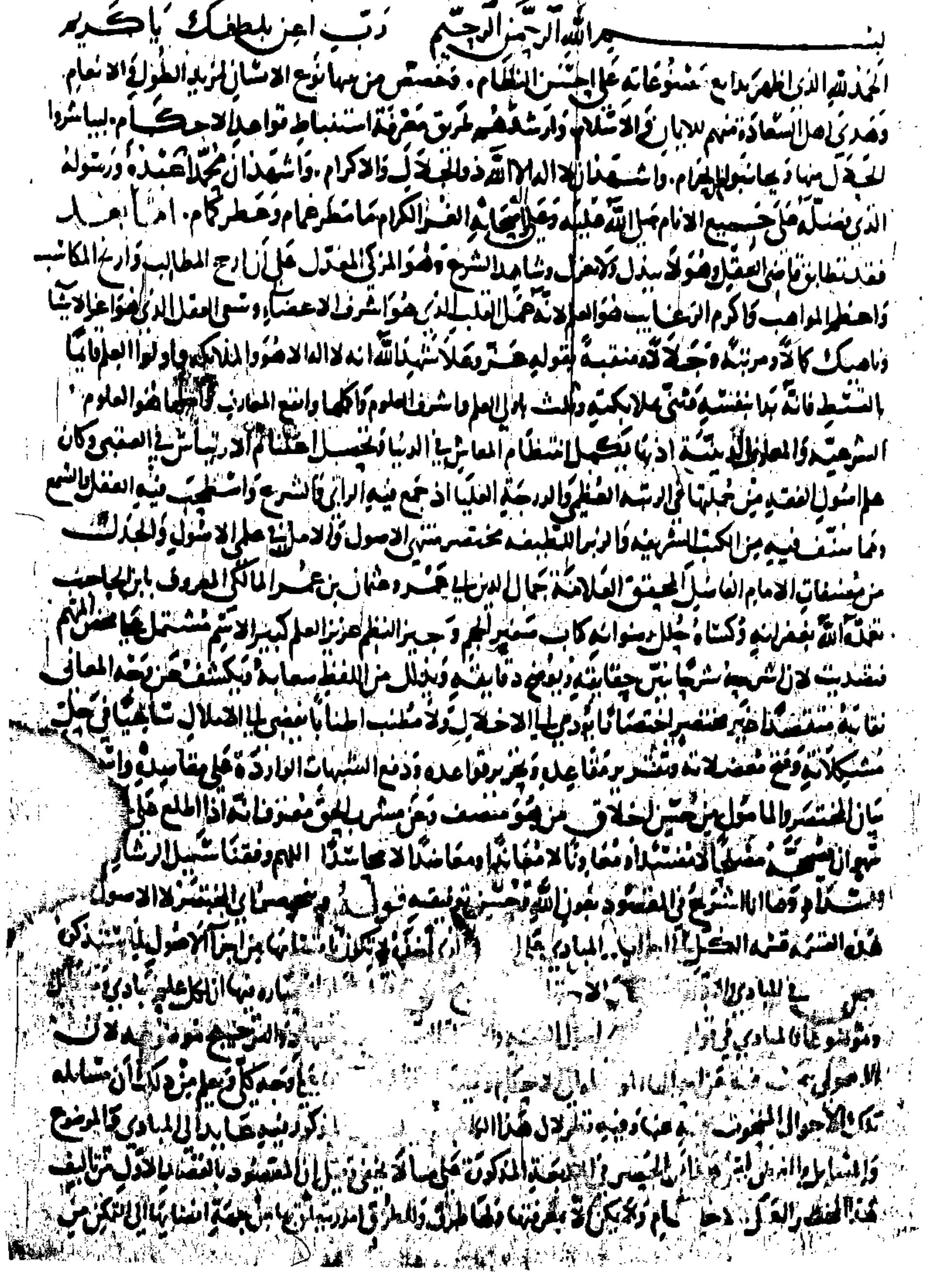
ونرى من واجبنا أن نتقدم بالشكر للقائمين على مركز البحث العلمى وإحياء التراث الإسلامى وعلى رأسهم مدير المركز الدكتور عبد الرحمن العثيمين ، ولكل من ساعدنا فى هذا العمل . جزاهم الله خير الجزاء .

والحمد لله رب العالمين

الدكتور محمد مظهر بقا

★ ★ ★

نماذج من نسخ المخطوطة



بسم الله الرحمن الرحيم رب أعن بلطفك يا كريم

الحمد لله الذي أظهر بدائع مصنوعاته على أحسن النظام، وخصص من بينها نوع الإنسان بمزيد الطول والإنعام
وهدى أهل السعادة منهم للإيمان والإسلام، وأرشدهم طريق معرفة استنباط قواعد الأحكام، ليباشروا
العمل بها ويجتنبوا الحرام. وأشهد أن لا إله إلا الله ذو الجلال والإكرام، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله
الذي فضله على جميع الأنام صلى الله عليه وعلى أصحابه الغر الكرام ما قطر غمام وقطر كمام. أما بعد
فقد تطابق برهانا العقل والنقل ... وشاهدا الشرع ... على أن أرجح المطالب وأربح المكاسب
وأعظم المواهب وأكرم الرغائب هو العلم لأنه عمل القلب الذي هو أشرف الأعضاء وسعي العقل الذي هو أعز الأشياء
... مرتبته وجلالة منزلته بقوله عز وعلا شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائما
بالقسط فإنه بدأ بنفسه وثنى بملائكته وثلث بأهل العلم، وأشرف العلوم وأكملها وأنفع المعارف وأجلها هو العلوم
الشرعية والمعارف الدينية إذ بها يكمل انتظام المعاش في الدنيا ويحصل انتظام ... في العقبى وكان
علم أصول الفقه من جملتها في الرتبة العظمى والدرجة العليا إذ جمع فيه الرأي والشرع واصطحب فيه العقل والسمع
ومما صنف فيه من الكتب المشهورة والزبر اللطيفة مختصر منتهى الأصول والأمل في علمي الأصول والجدل
من مصنفات الإمام الفاضل المحقق العلامة جمال الدين أبي عمرو عثمان بن عمر المالكي المعروف بابن الحاجب
تغمده الله بغفرانه وكساه حلل رضوانه كتاب صغير الحجم وجيز النظم غزير العلم كبير الاسم مشتمل على ... المهم
فتصديت لأن أشرحه شرحا يبين حقائقه ويوضح دقائقه ويذلل من اللفظ صعابه ويكشف عن وجه المعاني
نقابه مقتصدا غير مقتصر ... لا يؤدي إلى الإخلال ... الإملال ...
مشكلاته وفتح معضلاته وتشييد قواعده ... ودفع الشبهات الواردة على مقاصده ...
بيان المختصر ... من هو منصف ... إذا اطلع على
... اللهم وفقنا سبيل الرشاد
... المقصود بعون الله ... قوله ...
هذه التسمية ...

صورة الصفحة الأولى من « الأصل »


بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بالخير

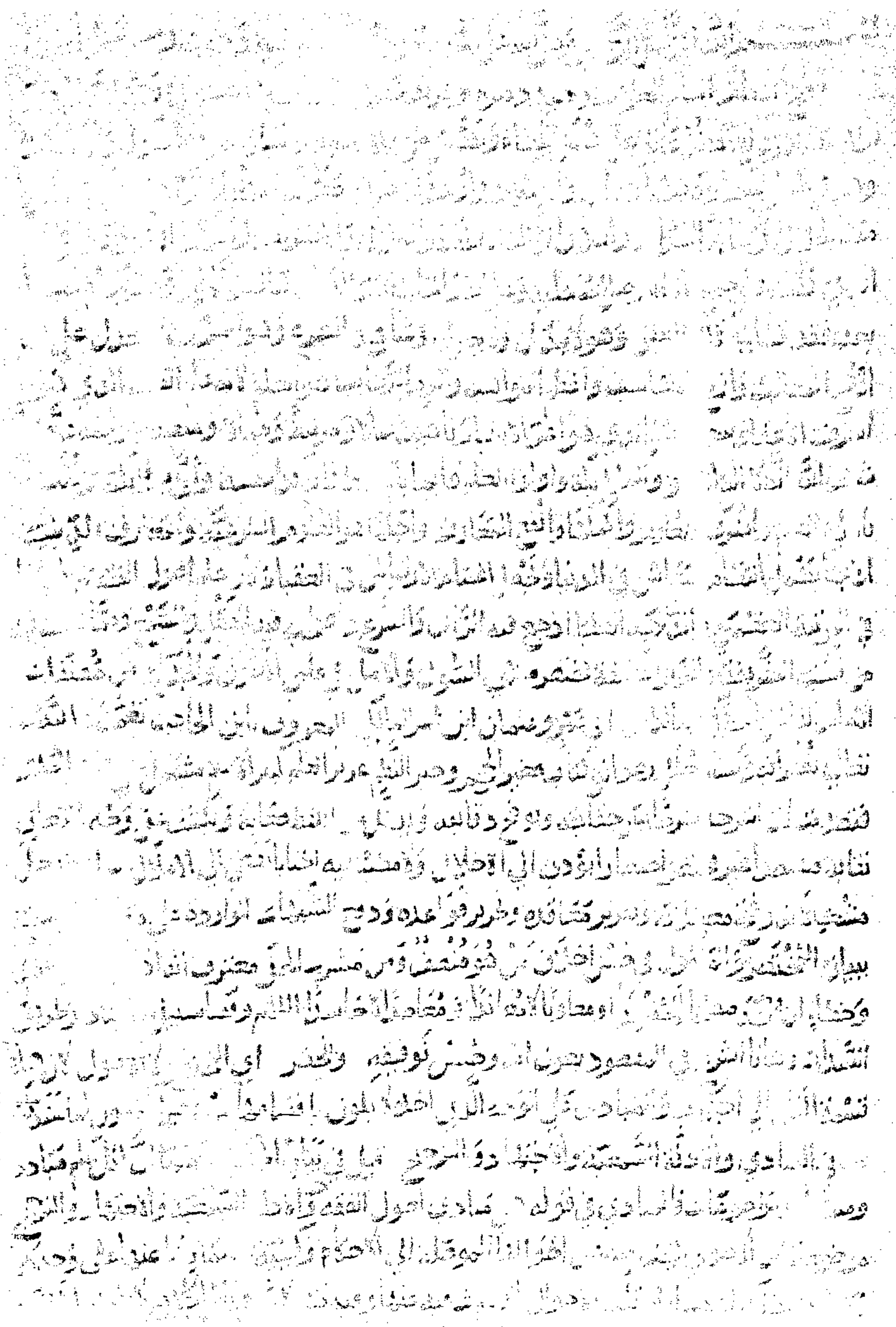
الحمد لله الذي أظهر بدائع مصنوعاته على حسن انتظام وخص من بينها نوع الإنسان بمزيد الطول و

الإنعام وهدى أهل السعادة منهم للإيمان والإسلام وأرشدهم طريق معرفة استنباط قواعد الأحكام

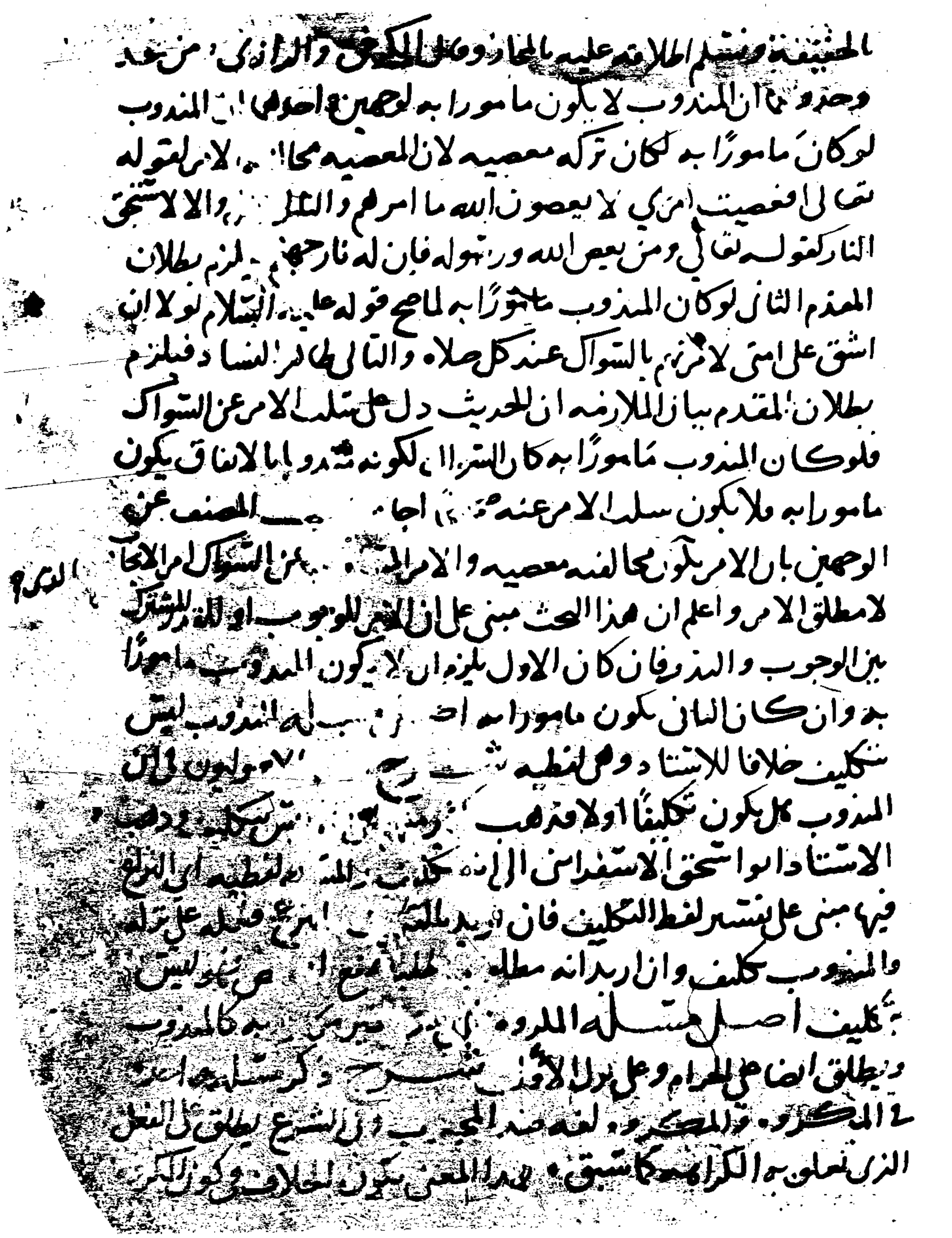
صورة الصفحة الأولى من النسخة المرموز لها بالحرف « أ »


بسم الله الرحمن الرحيم اللهم صل على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم كثيرا
الحمد لله الذي [illegible] بدائع مصنوعاته تجلي احسن النظام وخصص من بينها نوع
الانسان [illegible] بالطول والانعام ويهدي اهل السعادة منهم للايمان والاسلام
وارشد [illegible] معرفة استنباط قواعد الاحكام ليباشروا الحلال منها
ويجانبوا [illegible] واشهد ان لا اله الا الله ذو الجلال والاكرام واشهد
ان محمدا عبده ورسوله الذي فضله على جميع الانام صلى الله عليه وعلى اله
واصحابه الغر [illegible] ما طرغام وعطر كام اما بعد فقد تطابق قاضي
العقل وهو لا يبذل ولا يعزل وشاهد الشرع وهو المزكي المعدل على ان
ارجح المطالب وارجح المكاسب واعظم المواهب واكرم الرغائب هو
العلم لانه محل القلب الذي هو اشرف الاعضا وسعي العقل الذي هو اعز
الاشيا وناهيك كمالا ورتبة وجلالا وصفه بقوله عز وعلا شهد الله
انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط فانه بدا بنفسه وثنى
بالملائكة وثلث باولي العلم واشرف العلوم واكملها وانفع المعارف واجلها
هو العلوم الشرعية والمعارف الدينية اذ بها يكمل انتظام المعاش في
الدنيا ويحصل اغتنام [illegible] في العقبى وكان علم اصول الفقه من جملتها
في الرتبة العظمى والدرجة العليا اذ جمع فيه الراي والشرع واصطحب فيه
العقل والسمع ومما صنف فيه من الكتب الشريفة والزبر اللطيفة مختصر
منتهى الوصول والامل في علمي الاصول والجدل من مصنفات الامام
الفاضل المحقق [illegible] جمال الدين ابي عمرو عثمان بن عمر المالكي المعروف
بابن الحاجب [illegible] الله بغفرانه وكساه حلل رضوانه كتاب صغير الحجم
وجيز النظم [illegible] كبير الاسم مشتمل على محض المهم فقصدت ان اشرحه
شرحا يبين حقائقه ويوضح دقائقه ويذلل من اللفظ صعابه ويكشف
عن وجه المعاني نقابه مقتصدا غير مختصر اختصارا يؤدي الى الاخلال
ولا مطنبا اطنابا يفضي الى الاملال ساعيا في حل مشكلاته وفتح معضلاته
وتقرير معاقده وتحرير قواعده ودفع الشبهات الواردة على مقاصده
واسميته بيان المختصر والمامول من حسن اخلاق من هو منصف [illegible]
مشرب [illegible] معترف انه اذا اطلع على خطا وسهو ان يصلحه مصلحا لا مفسدا

صورة الصفحة الأولى من النسخة المرموز لها بالحرف « ب »



صورة الصفحة الأولى من النسخة المرموز لها بالحرف « جـ »


الحقيقة ونسلم الملازمة عليه بالمجاز وقال الكعبي والرازي من عدد
وجوه منها ان المندوب لا يكون ماموراً به لوجهين احدهما ان المندوب
لو كان ماموراً به لكان تركه معصية لان المعصية مخالفة الامر لقوله
تعالى افعصيت امري لا يعصون الله ما امرهم والتالي [illegible] والا لاستحق
النار كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم [illegible] يلزم بطلان
المقدم الثاني لو كان المندوب ماموراً به لما صح قوله عليه السلام لولا ان
اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلاة والتالي [illegible] لنساد فيلزم
بطلان المقدم بيان الملازمة ان الحديث دل على سلب الامر عن السواك
فلو كان المندوب ماموراً به كان السواك لكونه مندوبا بالاتفاق يكون
ماموراً به فلا يكون سلب الامر عنه [illegible] اجاب [illegible] المصنف عن
الوجهين بان الامر يكون مخالفته معصية والامر [illegible] عن السواك امر الايجاب
لا مطلق الامر واعلم ان هذا البحث مبني على ان الامر للوجوب او للقدر المشترك
بين الوجوب والندب فان كان الاول يلزم ان لا يكون المندوب ماموراً
به وان كان الثاني يكون ماموراً به [illegible] المندوب ليس
بتكليف خلافا للاستاذ [illegible] [illegible] ولهذا قال ان
المندوب هل يكون تكليفاً اولا [illegible] [illegible] بتكليف وذهب
الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني الى انه تكليف [illegible] لفظيه اي النزاع
فيه مبني على تفسير لفظ التكليف فان اريد [illegible] فعله على تركه
والمندوب تكليف وان اريد انه مطلوب [illegible] [illegible] ليس
بتكليف اصل مسألة المكروه [illegible] كالمندوب
ويطلق ايضا على الحرام وعلى ترك الاولى [illegible] ذكر [illegible]
في المكروه والمكروه لغة ضد المحبوب وفي الشرع يطلق على الفعل
الذي تعلق به الكراهة كما سبق [illegible] المعنى يكون للخلاف [illegible] كون المكره

صورة الصفحة الأولى التي تبدأ بها النسخة المرموز لها بالحرف « د »

بيان المختصر

شرح مختصر ابن الحاجب

المبادئ

بسم الله الرحمن الرحيم

رب أعِن بلطفك يا كريم (1)

أ/٣ الحمد لله (الذى أظهر) (2) بدائع مصنوعاته على أحسن النظام ، وخصَّص من بينها نوعَ الإنسان (بمزيد) (3) الطول والإنعام ، وهدى أهل السعادة منهم للإيمان والإسلام ، وأرشدهم (طريق) (4) معرفة استنباط قواعد الأحكام ، ليباشروا الحلال (5) منها [ويجانبوا (6) (الحرام) (7)] .

وأشهد أن لا إله إلا الله ذو الجلال والإكرام ، وأشهد أن محمدا (عبده) (8) ورسوله الذى فضَّله على جميع الأنام صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه الغُرِّ (الكرام) (9) ، ما مطَر غَمام وعطَر كِمام .

---

(1) واختلفت العبارات فى بداية الكتاب كالتالى :

(أ) بسم الله الرحمن الرحيم ، رب تمم بالخير ، الحمد لله الذى ...

(ب) بسم الله الرحمن الرحيم ، اللهم صل على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم كثيرا ، الحمد لله الذى ..

(جـ) بسم الله الرحمن الرحيم ، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما كثيرا . قال الشيخ الإمام العالم العلامة وحيد دهره وفريد عصره شمس الدين الأصفهانى ، رحمه الله : الحمد لله الذى ..

(٢ ، ٣ ، ٤ ، ٧ ، ٨ ، ٩) مطموس فى ب .

(٥) جـ : منها الحلال .

(٦) فى الأصل : ويجانبوا عن الحرام .

أما بعد :

فقد تطابق قاضى العقل ، وهو لا يُبذل (١) ولا يُعزل ، وشاهد الشرع ، وهو المزكّى المعدَّل ، على أن أرجح المطالب وأربح المكاسب ، وأعظم المواهب ، وأكرم الرغائب هو العلم ؛ لأنه عمل القلب الذى هو أشرف الأعضاء ، وسعى العقل الذى هو أعز الأشياء .

وناهيك كمالا ومرتبة ، وجلالا ومنقبة بقوله عز وعلا :

﴿ شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَائِكَةُ وَأُوْلُوا ٱلعِلْمِ قَائِماً بِالْقِسطِ ﴾ (٢) .

فإنه بدأ بنفسه ، وثنَّى بملائكته وثلث بأولى العلم .

وأشرف العلوم وأكملها وأنفع المعارف وأجلها : هو العلوم الشرعية والمعارف الدينية ، إذ بها يكمل انتظام المعاش فى الدنيا ، ويحصل اغتنام الارتياش (٣) فى العقبى .

وكان علم أصول الفقه من جملتها فى الرتبة العظمى ، والدرجة العليا ؛ إذ جمع فيه الرأى والشرع واصطحب فيه العقل والسمع .

ومما صنف فيه من الكتب الشريفة والزبر اللطيفة : « مختصر [منتهى الوصول] (٤) والأمل فى علمى الأصول والجدل » من مصنفات

---

(١) هكذا فى جميع النسخ .

(٢) آل عمران ٣ : ١٨ .

(٣) « الارتياش » غير واضح فى أ .

(٤) فى الأصل : « منتهى الأصول والأمل فى علمى الأصول والجدل » . =

الإمام الفاضل المحقق العلامة جمال الدين أبى عمرو عثمان بن عمر المالكى ، المعروف بـ « ابن الحاجب » (تغمده) [(١)] الله - تعالى - بغفرانه ، وكساه حلل رضوانه ، كتاب صغير الحجم ، وجيز النظم ، (غزير العلم) [(٢)] ، كبير الاسم ، مشتمل على محض المهم ، فتصديت لأن أشرحه شرحا يبين حقائقه ، ويوضِّح دقائقه ، ويذلِّل من اللفظ صِعابَه ، ويكشف عن وجه المعانى نقابَه ، مقتصدا ، غير مختصر اختصارا يؤدى إلى الإخلال [(٣)] ، ولا مطنباً إطنابا يفضى إلى الإملال ،

= وفى أ ، ب : « منتهى الوصول إلخ » .

وفى جـ : « منتهى السُّول إلخ » .

وقد اختلف فى اسم هذا الكتاب . ففى حسن المحاضرة (١ : ١٩٤) ومفتاح السعادة (٢ : ١٨٦) ، « منتهى السؤال إلخ » . وأعتقد أنه خطأ . وقد طبع هذا الكتاب باسم « منتهى الوصول إلخ » وفى مقدمة المطبوع للمصنف : فأنشأته مترجما بمعناه « منتهى الوصول والأمل فى علمى الأصول والجدل » .

ولكن فى كثير من المراجع اسمه : « منتهى السؤل إلخ » .

انظر : مقدمة النقود والردود ، وكشف الظنون (٢ : ١٨٥٣) وإيضاح المكنون ٢ : ٥٨٢ ، وشجرة النور الزكية (ص ١٦٧) والأعلام (٤ : ٢١١) ، ومعجم المؤلفين (٦ : ٢٦٥) ، والفتح المبين (٢ : ٦٦) .

وفى قائمة كتب الأصول فى مكتبة توب كابى باستانبول : « إيضاح المشكل وحل المقفل فى شرح منتهى السؤل والأمل » لابن الحاجب ، رقم ١٣٤٣ . A ٣٢٣٦ .

وأيضا فيه : « كاشف الرموز فى شرح منتهى السؤل والأمل فى علمى الأصول والجدل » لعبد العزيز محمد الطوسى ، رقم ١٢٣٢ . A ٣٢١٢

(١ ، ٢) مطموس فى « ب » .

(٣) العبارة من قوله : « ولا مطنباً » إلى قوله : « والمأمول من » غير واضحة فى أ ، وعليها آثار حبر وطمس . ولا توجد هذه العبارة إلا فى هذه النسخة . ومعظمها =

. . . .

= يشتمل على محامد لمن صنف له هذا الكتاب ، ولا يقرأ اسمه . وأرجح أنه « خواجه رشيد » وذلك لأمرين :

الأول – ما كتبه الصفدى فى الوافى بالوفيات (مخطوط ورقة ١٠٧ ، ١٠٨) أن الأصفهانى « صنف شرح المختصر لابن الحاجب فى أصول الفقه للخواجه رشيد » .

والثانى – أن بعض كلمات هذه العبارة تشير إلى ذلك ؛ وهى قوله :

(أ) « الجامع بين الرئاستين : الحكمية و ... » وأظن أن المعطوف هو « العلمية » .

(ب) « رشد الحق والدين » .

أما الوصف الأول فإن الأصفهانى صنف هذا الشرح وهو فى تبريز ، كما ذكرته فى المقدمة . ولم يكن هناك فى عهد الأصفهانى من يستحق هذا الوصف إلا خواجه رشيد ؛ لأنه هو الذى جمع بين الرئاستين : الحكمية و(العلمية) . أما رئاسته الحكمية فيدل عليها ما كتبه ابن العماد الحنبلى أنه « اتصل بغازان وعظم فى دولة (خرابنده) بحيث إنه صار فى رتبة الملوك » .

وأما رئاسته العلمية فلا شك أنه كان من أفاضل العلماء ، وصنف كتبا كثيرة ، كما سأذكره .

وأما الوصف الثانى – وهو « رشد الحق والدين » فأوضح إشارة إلى خواجه رشيد لأن لقبه : « رشيد الدين » أو (رشيد الملة) .

والخواجه رشيد هو فضل الله (رشيد الدولة أو رشيد الدين) ابن أبى الخير بن على ، أبو الفضل الهمذانى ، وزير ، من المشتغلين بالفلسفة والطب والتاريخ . اتصل بملك التتار « محمود غازان » وخدمه بطبه إلى أن ولى الوزارة له ، ثم لـ « خرابنده » من بعده ، وعظم فى دولته بحيث إنه صار فى رتبة الملوك ، وكان يناصح المسلمين ويذب عنهم ويسعى فى حقن دمائهم ، وله فى تبريز آثار عظيمة من البر ، وكان متواضعا سخيا ، كثير البذل للعلماء والصلحاء ، وكانت له مكارم وشفقة وبذل وتودد لأهل الخير . وصنف كتابا فى تفسير القرآن على طريقة الفلاسفة ، فنسب إلى الإلحاد . ومرض القان خرابنده فاشترك رشيد الدولة فى علاجه ، فمات ، فقالوا : إنه كان سبب موته ، فقتلوه . وقالوا : إن أباه كان يهوديا عطارا وإنه ، أى رشيد الدولة ، أسلم قبل أن يتصل بغازان . =

ساعيا فى حل مشكلاته وفتح معضلاته وتقرير معاقده (١) ، وتحرير قواعده ، ودفع الشبهات الواردة على مقاصده .

و (أسميته) (٢) بيان (٣) المختصر » .

والمأمول من حسن أخلاق من هو منصف ، وعن مشرب الحق مغترف ، أنه إذا اطلع على خطأ وسهو (٤) ، أن يصحِّحُه مصلحا لا مفسدا ، ومعاونا لا معاندا ، ومعاضدا لا محاسدا .

اللهم وفقنا سبيل الرشاد ، (وطريق) (٥) السداد .

وها أنا أشرع فى المقصود بعون الله وحسن توفيقه .

= وقد احترقت أو أحرقت كتبه بعد قتله وبقى منها جامع التواريخ ، أربع مجلدات بالعربية والفارسية ، طبعت النسخة الفارسية منه باسم « تاريخ غازانى » . ومفتاح التفاسير . ومقدمة لتفسير له يعرف بالتفسير الرشيدى ، والأسئلة والأجوبة الرشيدية ، والتوضيحات ، ويسمى جامع التصانيف الرشيدية ، ومجموعة رسائل تشتمل على ٥٢ رسالة ، جمعها كاتبه شمس الدين محمد الأبرقوئى وصدرها بمقدمة .

قال الذهبى : كان له رأى ودهاء ومروءة . عاش نحو ٧٥ سنة ، وقتل سنة ٧١٧ كما فى شذرات الذهب .

انظر : الأعلام ٥ : ١٥٢ ، ومعجم المؤلفين ٨ : ٧٤ ، وشذرات الذهب ٦ : ٤٤ ، والدرر الكامنة ٣ : ٣١٤ ، وكشف الظنون ١ : ٥٣٩ ، والسلوى للمقريزى ٢ : ١٨٩ ، وإيضاح المكنون ٢ : ٥٢٣ ، وهدية العارفين ١ : ٨٢١ .

(١) فى الأصل : « مقاعده » والصحيح ما أثبتناه من ب ، جـ .

(٢) مطموس فى الأصل .

(٣) جـ : ببيان المختصر .

(٤) جـ : سهو وخطأ .

(٥) مطموس فى « ب » .

(١) [الحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على سيدنا محمد وآله أجمعين .

أما بعد .

فإنى لما رأيت قصور الهمم عن الإكثار ، وميلها إلى الإيجاز والاختصار – صنفت مختصرا فى أصول الفقه ، ثم اختصرته على وجه بديع وسبيل منيع ، لا يصد اللبيب عن تعلمه صادّ ، ولا يرد الأريب عن تفهمه رادّ .

والله تعالى أسأل أن ينفع به ، وهو حسبى ونعم الوكيل] (١) .

[**ص** – وينحصر (٢)] .

ش – قوله : « وينحصر » أى المختصر لا الأصول (٣) ؛

---

(١) زيادة من ط ، ع والنقود والردود للكرمانى . وفى ط : كثيرا بدل « أجمعين » .

(٢) زيادة من جـ . ويبدأ الأصل ب : « قوله وينحصر » وليس فيه « ص » و « ش » كعلامة الأصل والشرح . وهكذا فى ب . وفى أ « ص – وينحصر فى المبادئ والأدلة السمعية والاجتهاد والترجيح . ثم أشار ب « ش » وأتى بالشرح فقال : « وينحصر » وليس فيه : « قوله » .

(٣) قال العضد فى شرحه للمختصر (١/٥ ، ٦) : أقول : ينحصر المختصر أو العلم فى أمور أربعة : الأول – المبادئ ، وهى ما لا تكون مقصودا بالذات ، بل يتوقف عليه ذلك . وعدها جزءا من العلم تغليبا لا يبعد » .

وقال السعد فى حاشيته على شرح العضد (٦/١) : « ذهب جمهور الشارحين إلى أن ضمير « ينحصر » للمختصر دون العلم على ما ذكره العلامة الشيرازى »

وقال شمس الدين الخطيبى : « يجوز عود الضمير إلى كل منهما ، لكن بتقدير : ما يبحث عنه ، أو ما يذكر فيه ، فيكون بالحقيقة عائدا إلى ذلك المقدر . فعلى هذا تكون هذه القسمة قسمة للكلى إلى جزئياته . فلا يجوز أن يعود إلى واحد منهما من غير تقدير ما ذكرنا ، وليس ، فلا يجوز » . =

(لأن) [١] هذه القسمة قسمة الكل [٢] إلى أجزائه .

والمبادئ على (الوجه) [٣] الذى أخذه لا تكون بأقسامها من أجزاء الأصول لما سنذكره [٤] .

ص – فى المبادئ والأدلة (السمعية) [٥] والاجتهاد (والترجيح) [٦] .

ش – (قيل [٧] فى بيان انحصاره) [٨] فيها : إن لكل علم مبادئ ومسائل وموضوعا [٩] .

فالمبادئ فى قوله – (هى مبادىء) [١٠] أصول الفقه .

والأدلة السمعية والاجتهاد والترجيح – موضوعه ؛ لأن الأصولى يبحث فيه عن أحوالها الموصلة إلى الأحكام ، (وكيفية استثمارها عنها) [١١] على وجه كلى .

= قال الكرمانى : « وما ذاك إلا مجرد دعوى » .

انظر : النقود والردود ، وأرى أن الصواب ما ذهب إليه جمهور الشارحين .

(١) مطموس فى الأصل .

(٢) أ : للكل

(٣ ، ٥ ، ٦ ، ٨ ، ١٠ ، ١١) مطموس فى الأصل . و (٦) أيضا مطموس فى « ب »

(٤) أ : سنذكر

(٧) القائل هو السيد ركن الدين الموصلى . انظر : النقود والردود ق ٤/أ

(٩) جـ : موضوعات . وهو خطأ .

ويعلم من ذلك أن مسائله تلك الأحوال المبحوث فيه عنها .

وفيه نظر ؛ لأن هذا الكلام لا يفيد ، (إلا أن) [١] المذكور فيه عائد إلى المبادئ والموضوع والمسائل .

والغرض ليس هذا ، (بل) [٢] الحصر فى الأربعة المذكورة ، على ما لا يخفى .

وقيل [٣] : إن المقصود ، بالقصد الأول ، من تأليف هذا المختصر : العمل (بالأحكام ،) [٤] ولا يمكن إلا بمعرفتها . ولها طرق ،
٣/ب وللطرق أمور تتعلق بها من جهة إفضائها إلى التمكّن من العمل فإذاً لا يكون المذكور إلا أمرا له مدخل فى المعرفة وهو إما أن يكون المعرِّف نفسه ، أو لا .

والأول : الأدلة السمعية .

والثانى : إما أن يتوقف المعرف عليه ، أو لا .

والأول : المبادئ .

والثانى : إما أن يكون أمراً به تحصل غلبة طريق على [٥] آخر عند التعارض ، أو لا .

---

(١) مطموس فى الأصل .
(٢) مطموس فى الأصل
(٣) القائل هو زين الدين الخنجى . انظر : النقود والردود ، ورقة ٣ ب
(٤) مطموس فى الأصل .
(٥) « على » ساقطة من جـ .

والأول : الترجيح .

والثانى : الاجتهاد ؛ إذ ليس لغير الاجتهاد بعد الثلاثة تعلق بالتمكن من العمل أصلا ؛ لأنه بعد تحقق الثلاثة إذا بذل المكلف جهده وعرفها ، حصلت معرفة الأحكام ، وتمكن من العمل المقصود بالقصد الأول .

وهذا وإن كان أقرب [إلى] (١) الصواب ، لكن فيه خلل وذلك لأن المراد من الاجتهاد إما معرفته ، أو نفسه . فإن كان الثانى فباطل ؛ لأن نفس الاجتهاد لا يكون من أجزاء المختصر . وإن كان الأول ، فلا نسلم ، أنه ليس بعد الثلاثة لغير الاجتهاد تعلق بالتمكن من العمل ؛ لأن الفقه غير الثلاثة ، وله تعلق بالتمكن من العمل .

والأولى أن يقال : المقصود من تأليف هذا المختصر : هو (٢) : [معرفة] (٣) كيفية استنباط الأحكام من الأدلة التفصيلية . فما يذكر فيه إلا أمر له مدخل فى المعرفة .

فالمذكور فيه إما أن يتوقف البحث والشروع عليه ، أو لا .

والأول : المبادئ .

والثانى : إما الأدلة التى تستنبط منها الأحكام ، أو لا .

والأول : الأدلة السمعية ، إذ لا مجال للعقل عندنا .

---

(١) فى الأصل و أ : « من » بدل « إلى » .

(٢) كلمة « هو » ساقطة من أ ، ب ، جـ .

(٣) زيادة من أ ، ب ، جـ .

والثانى ، إما أن يكون ترجيح الدلائل ، بعضها على بعض ، عند التعارض – لأن الأدلة السمعية لكونها ظنية يقع فيها التعارض – أو لا .

والأول : الترجيح .

والثانى : الاجتهاد ؛ إذ ليس لغير الاجتهاد بعد الثلاثة تعلق بمعرفة كيفية الاستنباط بالضرورة .

والبيان من هذا الوجه ، وإن كان يمكن أن يناقش فيه ، لكن اندفع به النقض الوارد على الوجه الذى قبله .

ص – فالمبادئ : حده ، وفائدته ، واستمداده [(١)] .

ش – المبادئ – باصطلاح المنطقيين – هى : ما يُبدأ به قبل المقصود لذاته ، لتوقف ذات المقصود عليه فقط .

وهى إما تصورات ، وهى : تصور الموضوع ، وأجزائه ، وجزئياته ، وأعراضه الذاتية ، وتسمى : الحدود .

وإما تصديقات .

وهى : المقدمات التى تؤلف منها قياسات العلم .

وتسمى : القضايا المتعارفة ، إن كانت بيِّنة . وهى المبادئ على الإطلاق .

---

(١) جـ : « فالمبادى – إلى – واستمداده » .

ومن دأب هذا الكاتب أنه لا يورد عبارة المختصر بكاملها ، بل يكتفى – فى كثير من المواضع – بأولها وآخرها .

قال فى المنتهى (ص ٢) : « وأما موضوعه فأحواله العارضة لذاته كأحوال الأدلة وأقسامها واختلاف مراتبها وكيفية الاستنباط » .

وإلا فإن كان تسليمها مع مسامحة وحسن ظن بالمعلم ، تسمى : أصولا موضوعة .

وإن كانت مع استنكار وتشكك [١] ، سميت : مصادرات .

والمبادئ بهذا المعنى من أجزاء العلم [٢] .

وقد تطلق (على) [٣] معنى آخر وهو : ما يُبدأ به قبل المقصود ، لتوقف ذاته عليه ، أو تصوره ، أو الشروع فيه .

وبهذا المعنى لا يكون من أجزاء العلم (بتمامها) [٤] ؛ ضرورة دخول الحد وتصور الغاية وبيان الاستمداد فيها ، مع أنها لا تكون من أجزاء العلم .

والمراد بقوله : « فالمبادئ » : هو الثانى ، لا الأول .

لأن تصور العلم وتصور غايته وبيان أنه يستمد من أى العلوم ، لا يكون [مبادئ] [٥] بالمعنى الأول ، ويكون [مبادئ] [٦] بالمعنى الثانى ؛ لأن الشروع فى العلم وتصوره موقوف عليها .

وإن لم يكن من أجزائه فلا يكون جزءا من أصول الفقه ، وإن كانت من المختصر .

---

(١) ب ، جـ : تشكيك .

(٢) « أجزاء العلم » مطموس فى جـ .

(٣) مطموس فى الأصل .

(٤) مطموس فى الأصل .

(٥ ، ٦) فى الأصل : مباديا .

ص – أما حده لقبا :

ش – أى حد أصول الفقه .

واللقب عَلَم يتضمَّن مدحا أو ذما .

و « أصول الفقه » لقب منقول عن المركب الإضافى مفهومه الإضافى غير صادق على مفهومه اللقبى .

أما أنه لقب ؛ فلأن أصول الفقه وسيلة إلى استنباط الأحكام الشرعية التى بها نظام المعاش فى الدنيا واغتنام الارتياش فى العقبى . وهو من أعظم المدائح .

وأما أن مفهومه الإضافى غير صادق على مفهومه اللقبى ؛ فلأن مفهومه اللقبى هو : العلم . ومفهومه الإضافى : متعلق العلم . فلا يصدق عليه .

ص – فالعلم بالقواعد التى يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية .

ش – لا يمكن حد نوع من العلم إلا بذكر متعلقه ؛ لأن إضافة العلم إلى متعلقه إما داخلة فيه أو عارضة لازمة له على اختلاف
٤/أ الرأيين فلذلك قيد العلم بـ « القواعد » .

والمراد بالعلم ههنا : الاعتقاد الجازم المطابق الثابت لموجب قطعى .

والقواعد : هى الأمور الكلية المنطبقة على الجزئيات ليتعرف أحكامها منها . وهى عام ؛ لأنها جمع معرف باللام .

واحترز بها ، عن العلم بالأمور الجزئية . وعن العلم ببعض مسائل الأصول ؛ لأنه وإن كان من الأصول ، لكنه ليس نفسه ؛ لأن بعض الشيء غيره .

وقوله : « يتوصل بها إلى استنباط الأحكام » احترز به عن العلم بالقواعد التى تستنبط منها الصنائع ، والعلم بالماهيات والصفات .

وفى ذكر التوصل إشارة إلى أنه طريق غير مقصود بالذات ، بل بالعرض .

وقيل (١) : خرج بـ « الأحكام » – أى جميعها – علم الخلاف ؛ لأنه علم بقواعد يستنبط منها بعض الأحكام ، لا كلها .

وفيه نظر ؛ لأنه يلزم أن يكون علم الخلاف جزءا من الأصول ، وليس كذلك .

وقوله : « الشرعية » احترز به عن الأحكام الاصطلاحية والعقلية .

وقوله : « الفرعية » احترز به عن الأصولية .

وقوله : « عن أدلتها التفصيلية » لا يحترز به عن شيء ؛ لأن المراد من الأحكام : الفقهية ، وهى لا تكون إلا كذلك .

هذا تحرير الحد .

وأما الشبهات الواردة عليه :

فمنها أنه لا يطرد ؛ لانطباقه على الخلاف .

---

(١) القائل هو الخنجى . انظر : النقود والردود ٦ ب .

وقد أجيب عنه بأن الخلاف علم بالقواعد التى يستنبط بها بعض الأحكام .

وهذا الجواب ضعيف ، لما ذكرنا .

بل الحق أن يقال : خرج بقيد « الاستنباط » علم الخلاف ؛ لأنه علم بقواعد يتوصل بها إلى حفظ الأحكام المستنبطة (١ أو ردِّها . ولا يتوصل بها إلى الاستنباط ١) .

ومنها : أنه قد اعتبر فى الحد إضافة العلم إلى المعلوم والإضافة إلى المعلوم خارجة عن حقيقته ؛ لأنه صفة حقيقية يلزمها الإضافة (٢) .

وقد أجيب (٣) عنه بأن العلم المطلق اختلف فى كونه صفة حقيقية أو إضافية .

وعلى التقديرين لا ترد الشبهة . أما على الثانى فظاهر . وأما على الأول ؛ فلأنه لا يلزم أن يكون علم أصول الفقه صفة حقيقية ؛ إذ القوم سمّوا – فى اصطلاحهم – العلم المضاف إلى الجملة المذكورة : أصول الفقه . فلا يكون المعلوم الذى هو متعلق العلم خارجا .

وفيه نظر ؛ لأن المعلوم خارج عن العلم ، سواء كان العلم المضاف إلى الجملة المذكورة صفة حقيقية أو إضافية .

---

(١) العبارة من قوله : « أوردها » إلى « الاستنباط » ساقطة من أ .

(٢) جـ : الإصابة ، وهو خطأ .

(٣) المجيب هو الخنجى . انظر : النقود والردود ٦ ب .

والجواب عنه : أنا لا نسلم أن الإضافة إلى المعلوم المتعلق خارجة عن العلم المضاف إلى الجملة المذكورة ؛ لأن المراد من علم الأصول هو العلم المضاف ، لا العلم المطلق .

ولئن سلمنا خروجها ، لكن لا نسلم أن التعريف بالأمر الخارجى ليس بحد ؛ لأن المراد بالحد : المعرِّف الجامع المانع ، لا الحد الحقيقى المركب من الذاتيات .

ومنها : أن القواعد تناولت خبر الواحد والقياس ، وكل واحد منهما قاعدة ظنية فكيف يصح أن يكون معلوما ؟

وأجيب (١) عنه لاختلاف الجهتين صح ذلك ؛ إذ كل واحد يفيد الظن . وبهذا الاعتبار يسمى مظنونا . ومن جهة أنه دل القاطع على وجوب اتباع الظن ، يكون معلوما .

وفيه نظر ؛ لأن القاطع دل على العلم بوجوب العمل بمقتضاه ، ولا يدل على العلم بنفسه . فلا يكون معلوما من هذه الجهة .

بل الجواب أن يقال : لا نسلم أن كل واحد من القياس وخبر الواحد قاعدة . بل كون كل واحد منهما مفيدا للظن قاعدة . فالظن متعلق بما أفاده ، والعلم متعلق بنفسه . ولا امتناع فى تعلق العلم بشىء يكون ما أفاده مظنونا .

ص — وأما حده مضافا :

---

(١) المجيب هو الخنجى . انظر النقود والردود ٦ ب .

ش – حد أصول الفقه من حيث هو مضاف – لا من حيث هو لقب – إنما يُعرف إذا عُرف مفرداته .

ص – فالأصول : الأدلة .

ش – الأصول جمع الأصل ، وهو : ما يحتاج إليه الشىء .

وقيل : ما يبتنى عليه الشىء .

وفسرها ههنا بالأدلة . واللام فى « الأصول » و « الأدلة » للعهد .

والمعهود : الأصول المضاف ، والأدلة السمعية .

وهذا التعريف لفظى مناسب لما فى اللغة ؛ لأن الأدلة يحتاج إليها الشىء ويبتنى عليها .

٤/ب **ص** – والفقه : العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية بالاستدلال .

ش – الفقه لغة : الفهم . قال الله تعالى :

﴿ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ﴾ (١) أى لا تفهمون .

وفى الاصطلاح ما ذكره .

والعلم قد مر تفسيره .

وقد يطلق على القدر المشترك بين الظن والتقليد واليقين ، وهو الاعتقاد الراجح .

---

(١) ٤٤ : الإسراء – ١٧ .

والأحكام سيأتى تفسيرها .

والجهة الموجبة للنسبة إلى الشرع : كون تعلقاتها [١] ، أو كون العلم بتعلقاتها مستفادا منه ، لا كون وجوداتها منه ، كما قيل ، فإنه [٢] غير صحيح ، لأن وجود الحكم متحقق قبل الشرع لكونه قديما .

والجهة الموجبة للنسبة إلى الفرع : كون أدلتها التفصيلية متفرعة على الأدلة الأصولية ، أو كونها متعلقة بالعمل الذى هو فرع العلم .

والأدلة التفصيلية : هى الأمارات .

ومتعلق العلم إما أن يكون قائما بذاته ، أو لا .

والأول : الذات ، كالجواهر .

والثانى ، إما أن يكون مبتدأً للتغير ، أو لا .

والأول : الأفعال .

والثانى – إما أن يكون مقتضيا لنسبة مفيدة ، أو لا .

والأول : الأحكام .

والثانى : الصفات الحقيقية .

فخرج بالأحكام : العلم بالذوات والصفات الحقيقية ، والأفعال وبالشرعية : الأحكام العقلية . وبالفرعية : الأصولية . وبقوله : عن أدلتها

---

(١) جـ : متعلقاتها .

(٢) جـ : فى أنه ، وهو خطأ .

التفصيلية : علمُ الله تعالى ورسوله ، وعلمُنا بوجوب الصلاة والزكاة والحج ؛ لأن علمنا بهذه الأشياء ضرورى غير محتاج إلى دليل .

وبالاستدلال : اعتقاد المستفتى .

والباقى قوله : « بالأحكام » متعلق بمحذوف تقديره : العلم المتعلق بالأحكام .

وليس المراد من العلم بها ، تصورها ؛ لأنه من مبادئ أصول الفقه ، ولا التصديق بثبوتها فى أنفسها ؛ فإنه من مسائل الكلام بل التصديق بكونها متعلقة بالأفعال . كقولنا : شرب النبيذ حرام ، والبيع حلال ، وأمثال ذلك .

بقى ههنا بحث : وهو أن التصديق على الوجه المذكور بمعنى اليقين ، أو بمعنى الاعتقاد الراجح المتناول لليقين والظن والتقليد .

قال بعض الشارحين (١) : لو كان بمعنى اليقين – أى الاعتقاد الجازم المطابق ، لا لمحض التقليد ، وتعلَّق قوله : « عن أدلتها التفصيلية » بالفرعية – لم يدخل التقليد ؛ لأن اعتقاد المقلد غير يقينى .

ويخرج علم البارى بـ « الاستدلال » لا بقيد « عن أدلتها التفصيلية » على تقدير تعلقها بالفرعية ؛ لأن تفرع الأحكام عن أدلتها التفصيلية لا يوجب تفرع العلم المتعلق بها .

وفيه نظر ؛ لأن فرعية الأحكام عنها ، إما من حيث الوجود ، أو من حيث العلم .

---

(١) وهو الخنجى . انظر : النقود والردود ٨/أ .

والأول باطل ؛ ضرورة كون الحكم قديما ، والثانى يلزم تفرع العلم .

والعجب أنه ذكر بعد هذا فى شرحه أن الفرعية صفة للأحكام [١] وهى باعتبار التصور ، لا باعتبار الوجود ؛ إذ عدم الأدلة لا يوجب عدمها ، وعدم الفرع مرتب على عدم الأصل ، فهى فرع باعتبار العلم بحصولها للأفعال .

وأيضا - الأحكام ليست هى فرعا ، بل منسوبة إلى الفرع .

والحق أن العلم بالمعنى الأعم .

وقوله « عن أدلتها التفصيلية » متعلق بالعلم . وبه خرج علم الله تعالى ورسوله ، وعلمنا بوجوب الصلاة والزكاة ؛ لأنه غير مستفاد من الأدلة .

وما قيل [٢] : إن علم الله تعالى بالأحكام عن « الأدلة التفصيلية » ؛ لأن العلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول ، فباطل ؛ لأن الأدلة لا تكون علة للأحكام ، بل تكون أمارات لها ، لما قيل : إن الدليل بالمعنى المذكور - وهو : ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبرى - يمنع أن يكون علمه تعالى عن الأدلة ؛ ضرورة امتناع حصول العلم له بالنظر ؛ لأن ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه ، جاز أن يكون مستلزما للمطلوب الخبرى ، من غير أن ينظر فيه . فلا يلزم من حصول علمه تعالى عن الأدلة ، حصوله بالنظر .

---

(١) انظر : النقود والردود ٨/ب .

(٢) انظر : النقود والردود ق / أ ، ب .

فإن قيل : فعلى هذا قيد « الاستدلال » [١] ضائع ؛ لأنه يخرج بقيد « عن أدلتها التفصيلية » علم الله ورسوله وعلمنا بوجوب الصلاة ٥/أ والزكاة والحج ، واعتقاد المستفتى ، لأنه ليس شيء منها حاصلا عن الأدلة التفصيلية !

أجيب عنه بأنا لا نسلم أن اعتقاد المستفتى ليس بحاصل [٢] عن أدلتها التفصيلية . وذلك لأن اعتقاد المستفتى مستند إلى علم المفتى المستند إلى الأدلة التفصيلية . فإعتقاد المستفتى مستند إلى الأدلة التفصيلية [٣] .

وقولنا : العلم الحاصل عن الأدلة التفصيلية لا يقتضى أن يكون حاصلا عنها بلا واسطة .

فقوله : « بالاستدلال » يخرج اعتقاد المستفتى ؛ لأنه وإن كان حاصلا عنها ، لكنه ليس بالاستدلال .

---

(١) ب : الاستدلالى ، وهو تصحيف .

(٢) جـ : يحصل .

(٣) قال الكرمانى فى النقود والردود (٨ / أ) « واعلم أن السؤال المشهور من مشكلات الأسولة ، والجواب الحق الظاهر فيه ما قرره الأستاذ (أى عضد الدين الإيجى) عند الدرس . وهو أن الشارع جعل مناط الأحكام قسمين : ما يكون وصفا خارجا عن محل الحكم ، كعلة حرمة الشاة المذكاة الملتبسة بالميتة ، فإنها أمر خارج عن محله ، وهو الاشتباه . وما لا يكون كذلك كعلة حرمة لحم الخنزير ، فإن حرمته لكونه لحمه ، لا للأمر الخارج عنه . وظن المجتهد من القسم الأول ؛ فإن الشارع جعله مناطا للحكم بالاجماع . وهذا هو معنى كون الظن فى الطريق . ووجود الظن معلوم قطعا ، فمعلوله يكون معلوما قطعا . وهذا مما لا غبار عليه » .

فإن قيل : ما قيل فى عدم خروجه بقوله : « عن أدلتها التفصيلية » يمكن أن يقال فى عدم خروجه بـ « الاستدلال » .

أجيب بأن تقديره بالاستدلال عليه ، أى على العلم ، واعتقاد المستفتى لم يستدل عليه . هذا إذا أريد بالعلم المعنى الأعم .

وأما إذا أريد بالعلم : اليقين ، يلزم بطلان التعريف من وجهين :

الأول : أنه لم يتناول العلم حينئذ اعتقاد المستفتى ، فلم يحتج إلى قيد يخرجه ، فيكون قيد « الاستدلال » ضائعا .

والثانى : أنه ترد الشبهة المشهورة ، وهى : أن الفقه من باب الظنون ؛ لأنه مستفاد من الأدلة الظنية . والمستفاد من الظنى ظنى ، فكيف يصح أن يكون علما . وما ذكروه (١) فى جوابه ضعيف (٢) .

أما تقرير الجواب ، فهو أن يقال : أنا لا نسلم أن الفقه من باب الظنون ؛ لأن المراد بالعلم بالأحكام ، العلم بوجوب العمل بالأحكام ، وهو قطعى ؛ لأنه ثابت بدليل قطعى . وذلك لأن المجتهد إذا ظن الحكم ، حصل عنده مقدمتان قطعيتان :

إحداها : أن هذا الحكم مظنون . وهى ضرورية .

والثانية : أن كل ما هو مظنون وجب العمل به للاجماع ولأن الظن هو الحكم بالطرف الراجح . (٣ فإما أن يعمل به وبالطرف ٣) الآخر فيلزم الجمع بين النقيضين .

---

(١) جـ : ما ذكره .
(٢) انظر : النقود والردود ٧ / ب .
(٣) بياض فى ب .

أو لا بهذا ولا بذاك . فيلزم ارتفاع النقيضين . أو بالمرجوح فقط ، فيلزم ترجيح المرجوح وهو خلاف العقل . فتعين العمل بالطرف الراجح قطعا .

ويلزم من هاتين المقدمتين قولنا : هذا الحكم يجب العمل به قطعا ، إلا أنه وقع الظن فى طريقه ؛ لأنه وقع محمولا فى الصغرى ، موضوعا فى الكبرى . ولا يلزم من كون المحمول ظنا ، كون القضية ظنية .

أما بيان ضعفه فمن وجوه :

منها : أن الأحكام لا تدل على وجوب العمل بها إلا على سبيل المجاز ، والألفاظ المجازية لا تعتبر فى [التعريفات] (١) .

فإن قيل : لا نسلم أن الألفاظ المجازية لا تعتبر فى [التعريفات] (٢) فإن الحدود الناقصة والرسوم التامة والناقصة لا تدل على ماهية المحدود والمرسوم إلا بالمجاز .

أجيب عنه بأن لفظ الحد الناقص والرسم ، لم يُرَد بهما المحدود والمرسوم ، وإلا لكان تعريفا للشيء بنفسه ، بل أريد منهما المفهوم المطابقى ودلالتهما على مفهومهما المطابقى ، بالحقيقة ، لا بالمجاز .

ومنها : أن العلم بوجوب العمل بها مستفاد من الدليل الإجمالى ، والفقه من الأدلة التفصيلية .

(١ ، ٢) فى الأصل : التفريعات ، والمثبت من أ ، ب ، جـ .

فإن قيل : لا نسلم أنه من الدليل الإجمالى ؛ لأن الصغرى فى كل قياس مغايرة للصغرى فى الآخر ؛ لأن المحكوم به – وهو قولنا « مظنون » – فى كل منها يغاير المحكوم به فى الآخر ؛ لأن ظن كل حكم مستفاد عن دليل خاص به ، فيكون مغايرا للظن الحاصل من دليل آخر . وتغاير الظن يوجب تغاير المظنون من حيث مظنون .

أجيب عنه بأن التغاير بهذا الاعتبار غير كاف فى كون الدليل تفصيليا .

ومنها : أنه لا نسلم أن قولنا : « كل ما هو مظنون وجب العمل به » قطعى [١] .

قوله : للإجماع .

قلنا : لا نسلم أن الإجماع يفيد القطع ؛ لأنه مبنى على الأدلة الظنية ، والمبنى على الظنى ظنى .

ولئن سلمنا أن أدلة الإجماع قطعية ، لكن لا نسلم أن هذا ٥/ب
الإجماع بلغ إلينا بالتواتر ، حتى يفيد القطع [٢] .

والوجه الثانى فى بيان قطعيته ضعيف ؛ لأنا لا نسلم أنه إذا لم يعمل بواحد من الطرفين ، يلزم رفع النقيضين فى الواقع ؛ لجواز أن لا يعمل بواحد منهما لعدم الجزم به ، مع أن الواقع لا يخلو عن أحدهما .

---

(١) جـ : قطعا .

(٢) جـ : لا يفيد القطع . ولكن الكاتب وضع فوق « لا » علامة « – » . وهذا يشير إلى أنه تنبه إلى خطئه .

وأيضا – لا نسلم أنه إذا عمل بالمرجوح ، يلزم خلاف العقل ، وإنما يلزم ذلك أن لو كان المرجوح عند المجتهد ، مرجوحا فى الواقع ، وهو ممنوع .

لا يقال : إن الظن هو الحكم بالطرف الراجح فى الواقع ؛ لأنا نقول : المراد [1] بالراجح فى الواقع ، إما أن يكون هو الثابت فيه أو غيره ، فإن كان الأول ، فلا نسلم أن الظن هو الحكم بالطرف الراجح ؛ لجواز كذبه . وإن كان الثانى فبيِّنوه حتى يُتصور أولا ثم يُتكلم عليه ثانيا .

ومنها : أنه يلزم انحصار جميع الفقه فى الوجوب ، فيخرج عنه العلم بالندب والكراهة والحرمة والإباحة ، مع أنه من الفقه بالاتفاق .

فإن قيل : التعرض للوجوب على سبيل التمثيل ؛ لأن المراد هو العلم بمقتضى الظن بالأحكام على الوجه المظنون . فإن ظنَّ وجوبَه ، علِمَ وجوب العمل به وإن ظن حرمته علم حرمة العمل بها وكذا الباقى .

أجيب عنه بأن القياس المذكور لا يفيد إلا وجوب العمل بمقتضى الظن .

فإن قيل : المراد وجوب اعتقاد الحكم على الوجه المظنون ؛ فإنه إذا كان الندب مظنونا وجب اعتقاد ندبيته .

أجيب عنه بأنه لا دلالة لقوله : « العلم بالأحكام » على ذلك فحينئذ يكون التعريف فاسدا .

---

(١) جـ : إن المراد .

ص – وأورد : إن كان المراد البعض – لم يطَّرد ؛ لدخول المقلِّد .

وإن كان الجميع – لم ينعكس ؛ لثبوت « لا أدرى » .

ش – الحد يجب أن يكون مساويا للمحدود ؛ لأن الأخص أخفى ، والأعم لا يدل على الأخص أصلا .

فحينئذ يجب تحقق المحدود عند تحقق الحد ، وهو الاطراد ، وانتفاؤه عند انتفائه ، وهو العكس .

فالسؤال أن يقال : إن الحد غير صحيح ؛ لأنه إما غير مطرد وإما غير منعكس ؛ لأن المراد بالأحكام بعضها أو جميعها . فإن كان الأول يلزم عدم اطراد الحد ؛ ضرورة تحققه بدون تحقق المحدود ؛ لأن المقلِّد عالم ببعض الأحكام ، فيصدق على علمه حد الفقه ، ولا يكون علمه فقها ؛ لأن المقلد لا يسمى فقيها .

وإن كان الثانى ، يلزم عدم الانعكاس ؛ ضرورة تحقق المحدود بدون الحد ؛ لأن الأئمة المجتهدين فقهاء ، وهم لا يعلمون جميع الأحكام ؛ ضرورة ثبوت « لا أدرى » بالنسبة إليهم . لأنه سئل مالك عن أربعين مسألة ، فقال فى ست وثلاثين منها : « لا أدرى » (١) .

---

(١) قال النووى فى مقدمة المجموع : إن الهيثم بن جميل قال : شهدت مالكا وقد سئل عن ثمان وأربعين مسألة . فقال فى ستين وثلاثين منها لا أدرى .

انظر : المجموع ١/٧٤ . وقال الزركشى فى المعتبر ($\frac{١}{٢}$) رواه ابن عبد البر فى التمهيد فى باب مناقب مالك . وفى المجموع أيضا : عن مالك أنه ربما كان يسأل عن خمسين مسألة فلا يجيب =

ص – وأجيب : بالبعض ، ويطرد ؛ لأن المراد بالأدلة : الأمارات ، وبالجميع ، وينعكس ؛ لأن المراد تهيُّؤه للعلم بالجميع .

ش – أجاب المصنف عنه على كل واحد من شِقَّيِ الترديد .

أما على الأول فلا نسلم عدم الاطراد .

قوله : ضرورة دخول المقلد فيه .

= فى واحدة منها . وقال الزركشى : وفى المدخل للحاكم أن السائل لمالك عنها محمد بن عجلان . وقال أبو نعيم فى الحلية عن ابن مهدى يقول : سأل رجل مالكا عن مسألة . فقال : لا أحسنها . فقال الرجل : إنى ضربت إليك من كذا وكذا لأسئلك عنها . فقال له مالك : إذا رجعت إلى مكانك وموضعك فأخبرهم أنى قلت لك إنى لا أحسنها . وقال البيهقى فى المدخل عن مالك : إذا أعقل العالم لا أدرى ، أصيبت مقالته .

وفى فتاوى أبى عاصم العبادى من الشافعية : سئل أبو حنيفة عن خمس مسائل . قال : لا أعلم . إحداها أطفال المشركين ، الثانية وقت الختان ، الثالثة الخنثى الذى له آلة الرجال والنساء ، الرابعة حلَف لا يكلم فلانا دهرا ، الخامسة هل يجوز للقيم نقش جدار المسجد من غلة الوقف .

قال الزركشى وأخرج الحاكم فى مستدركه عن عبد الله بن محمد بن عقيل عن محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه أن رجلا أتى النبى – ﷺ – فقال : يا رسول الله ! أى البلدان شر ؟ قال : لا أدرى . فلما أتاه جبريل قال يا جبريل ! أى البلدان شر ؟ قال : لا أدرى حتى أسأل ربى . فانطلق جبريل . فمكث ما شاء الله أن يمكث . ثم جاء . فقال يا محمد ! إنك سألتنى أى البلاد شر ، وإنى قلت : لا أدرى . وإنى سألت ربى ، فقلت : أى البلاد شر ؟ فقال أسواقها . ثم قال (الحاكم) : قد احتجا جميعا برواته إلا ابن عقيل .

قال الزركشى : وهذا الحديث أصل فى قول العالم « لا أدرى » .

قلنا : المراد من الأدلة (١) : الأمارات ، وهى التى تفيد الظن ، ويحتاج فى الاستدلال بها إلى معرفة التعارض . وحينئذ لا يخلو إما أن يكون المراد بالمقلد : من كان علمه بالأحكام عن الأمارات المذكورة بالاستدلال أو غيره ، فإن كان الأول ، فلا نسلم أنه لا يكون فقيها ، حتى يلزم عدم الاطراد . وإن كان الثانى ، فلا نسلم صدق الحد عليه ، حتى يلزم أيضا عدم الاطراد . وإما على الثانى فإنا لا نسلم عدم الانعكاس .

قوله : « لثبوت « لا أدرى » » .

قلنا : لا نسلم أنه إذا ثبت « لا أدرى » بالنسبة إلى الكل ، يلزم عدم الانعكاس . وإنما يلزم أن لو كان المراد من العلم بجميع الأحكام : العلم بها بالفعل .

بل المراد : تهيُّؤ العالم للعلم بجميعها .

فحينئذ يجوز أن يكون العلم بهذا المعنى متحققا مع ثبوت « لا أدرى » . ٦/أ

والمراد بالتهيؤ : الاستعداد القريب إلى الفعل عند حصول الطرق ، والتمكن من الاستنباط .

ص – وأما فائدته – فالعلم بأحكام الله تعالى .

ش – اعلم أن فائدة أصول الفقه معرفة أحكام الله تعالى التى يتوصل بها إلى السعادات فى الأولى والدرجات فى الأخرى .

---

(١) جـ : بالأدلة .

ص – وأما استمداده – فمن الكلام والعربية والأحكام .

ش – هذا هو القسم الثالث من المبادئ ، وقد جمع فيه فائدتين :

إحداهما – بيان أنه من أى علم يستمد .

والثانية – بيان بعض ما يستمد منه .

والأولى ليست من المبادئ المصطلحة عند المنطقيين ، بخلاف الثانية .

ص – أما الكلام – فلتوقف الأدلة الكلية على معرفة البارى – تعالى – وصدقِ المبلِّغ ، [وهو] (١) يتوقف على دلالة المعجزة .

ش – الأدلة الكلية – التى هى الكتاب والسنة والإجماع والقياس ، من حيث هى أدلة – تتوقف على معرفة البارى وصدق المبلغ وهو الرسول ﷺ .

وصدقه يتوقف على دلالة المعجزة على صدقه وكل ذلك من الكلام .

وقوله : « الأدلة الكلية » يتناول الأدلة الإجمالية التى يستفاد منها الأدلة التفصيلية ، والأدلة التى يثبت بها مسائل الأصول .

ص – وأما العربية – فلأن الأدلة من الكتاب والسنة عربية .

ش – الأدلة التى تستفاد منها الأحكام الشرعية مأخوذة من

---

(١) زيادة من ع ، م والبابرتى .

الكتاب والسنة ، وهما عربيا الدلالة ، فيتوقف دلالتهما على معرفة الموضوعات اللغوية من جهة الحقيقة والمجاز ، والخصوص والعموم ، والإفراد والتركيب ، والاشتراك والترادف ، والنقل والإضمار وغيرها .

ص – وأما الأحكام – فالمراد [تصورها ، ليمكن] [١] إثباتها ونفيها ، وإلا جاء الدور .

ش – أما استمداد الأصول من الأحكام فمن جهة التصور ؛ لأن قصد الأصولى يتوجه إلى معرفة كيفية استنباط الأحكام من الأدلة . ولا شك أن معرفة كيفية استنباط الأحكام تتوقف على تصور الأحكام .

ولأن الأحكام إما محمولات المسائل ، كقولنا : مقتضى الأمر : الوجوب ، ومقتضى النهى : التحريم .

أو متعلقاتها .

كقولنا : العام إذا خصِّص يكون حجة فى الباقى فلابد من تصورها ليمكن إثباتها أو نفيها .

وأما التصديق بالأحكام من حيث هى متعلقة بأفعال المكلفين على سبيل التفصيل ، فلا يكون استمداد الأصول منه ؛ لأن التصديق بها من مسائل الفقه ، وهو يتوقف على الأصول . فلو استمد الأصول منه لزم الدور .

---

(١) فى الأصل : « بصورها تمكن » والصحيح ما أثبتناه من أ ، ب ، جـ ، ع . وفى المنتهى ص ٣ : « تمكن » .

وكذا التصديق بها من حيث هي محمولات مسائل الأصول (١) أو متعلقاتها ، لا يكون من المبادئ ؛ لأن المسائل تتوقف على المبادئ .

فلو استمد الأصول منه لتوقف على نفسه ، وهو محال .

واعلم أن التصديق بوجود الأحكام من حيث هو ، من مسائل الكلام ، فيكون من مبادئ الأصول .

والتصديق بالأحكام من حيث تعلقها بالأفعال لا يكون من المبادئ لما ذكرنا .

وقول المصنف : « وإلا جاء الدور » إنما يستقيم ، لو حمل التصديق على ما ذكرنا .

★ ★ ★

(١) أ : محمولات المسائل .

المبادئ الكلامية

ص – الدليل لغة : المرشد . والمرشد : الناصب ، والذاكر ، وما به الإرشاد .

ش – قيل [١] : إن قوله : « الدليل » إلى قوله : « مبادئ اللغة » من المبادئ الكلامية .

وإنما ابتدأ بها ؛ لأنه لما ذكر أن استمداده من الكلام والعربية والأحكام ، أراد أن يبين ما يستمد منه على الترتيب . فبدأ بالكلام .

وفيه نظر ؛ لأن بحث الدليل والقواعد المنطقية غير مخصوص بالكلام .

ونسبته إلى الكلام كنسبته إلى الأصول ؛ لأن المنطق آلة لجميع العلوم الكسبية .

والأولى أن يقال : لما ذكر الدليل فى حدى الأصول والفقه ، ولم يسبق شيء يعرف منه الدليل ، أراد أن يشير إلى معناه .

والدليل فى اللغة : هو المرشد ، وما به الإرشاد . ٦/ب

والمرشد : هو الناصب للعلامة ، أو الذاكر لها .

---

(١) القائل هو عضد الدين الإيجى .
انظر : شرح العضد للمختصر ٣٨/١ ، والنقود والردود ١١/أ .

وما به الإرشاد : العلامة التى نصبت للتعريف . فعلى هذا يكون « ما به الإرشاد » معطوفا على « المرشد » لا على « الذاكر » .

ويمكن أن يكون معطوفا على « الذاكر » ؛ لأن المرشد كما يطلق على الناصب للعلامة ، يطلق على العلامة المنصوبة ؛ إذ الفعل قد ينسب إلى الآلة ، كما يقال : السكين قاطع .

ص – وفى الاصطلاح : [ما] (١) يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبرى .

ش – فما لا يمكن أن يتوصل ، وما يمكن أن يتوصل ، لا بالنظر ، وما يمكن أن يتوصل بالنظر ، لا بصحيحه ، وما يمكن أن يتوصل بصحيحه ، لا إلى مطلوب خبرى (٢) ، لا يسمى شىء منها دليلا .

فخرج عنه المقدمات الكاذبة التى يمكن أن يتوصل بالنظر الفاسد فيها إلى مطلوب خبرى ؛ ضرورة امتناع التوصل بصحيح النظر فيها إلى مطلوب خبرى ؛

لأن النظر إنما يكون صحيحا إذا كان مادته صادقة .

ودخل فيه المقدمات الصادقة التى يمكن أن [يتوصل] (٣) بالنظر الصحيح والفاسد فيها إلى مطلوب خبرى .

---

(١) فى الأصل : بما ، والمثبت من أ ، ب ، جـ ، ط وفى المنتهى كذلك .
(٢) ب : جزى ، وهو تصحيف .
(٣) فى الأصل : « يتوسل » .

وإمكان التوصل بالنظر الفاسد فيها إلى مطلوب خبرى ، لا ينافى إمكانه بصحيح النظر فيها إلى مطلوب خبرى .

وخرج عنه ما يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب تصورى ، أعنى : الأقوال الشارحة .

وإنما قال : « يمكن » ولم يقل : يتوصل بالفعل ، ليتناول الدليل الذى لم ينظر فيه .

وخرج عنه : القضايا المرتبة ترتيبا صحيحا ؛ إذ المرتبة لا يمكن أن يتوصل بالنظر الصحيح فيها .

ودخل فى هذا التعريف الأمارة ؛ لأن المطلوب الخبرى أعم من أن يكون علميا أو ظنيا .

ص – وقيل : إلى العلم به فتخرج الأمارة .

ش – وقيل فى تعريفه : إن الدليل ما يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بالمطلوب الخبرى ، فتخرج عنه الأمارة ؛ لأنها لا يتوصل بصحيح النظر فيها إلى العلم بالمطلوب الخبرى ، بل إلى الظن به . فالدليل بالمعنى الثانى أخص مطلقا من الدليل بالمعنى الأول .

ص – وقيل : قولان فصاعدا يكون [عنه] [١] قول آخر .

ش – أى وقيل فى تعريفه : إنه قولان ، أى قضيتان .

---

(١) جـ : « عنهما » بدل « عنه » .

قوله : « فصاعدا » يتناول : القياس البسيط والمركب .

وقوله : « يكون عنه » أى أعم من أن يكون لازما أو غيره ، ليتناول الأمارة .

وخرج عنه قضيتان لم يحصل منهما شيء آخر .

وقوله : « قول آخر » أى يكون مغايرا لكل واحدة من القضيتين ، ليخرج عنه مجموع أيّة (١) قضيتين اتفقتا ؛ فإنه يستلزم إحداهما .

ص – وقيل : يستلزم لنفسه ، فتخرج الأمارة .

ش – أى وقيل فى تعريف الدليل : إنه قولان فصاعدا يستلزم لنفسه قولا آخر ، أعم من أن يكون الاستلزام بينا أو غيره . فيتناول الأشكال الأربعة ، والقياس الاستثنائى .

ويخرج عنه بقوله « لنفسه » قياس المساواة ، كقولنا : (أ) مساو لـ (ب) ، و (ب) مساو لـ (ج) ، فإنه يلزمه (أ) مساوٍ لـ (ج) ، ولكن لا لنفسه ، بل بواسطة مقدمة أجنبية ، أى مقدمة غير لازمة لإحدى مقدمتى القياس ، وهو قولنا : كل ما هو مساوٍ لـ (ب) مساوٍ لـ (ج) .

وكذا خرج عنه القول المؤلف من قولين المستلزم لقول آخر بواسطة عكس نقيض إحدى مقدمتيه .

---

(١) جـ : أى .

كقولنا : جزء الجوهر يوجب ارتفاعُه ارتفاعَ الجوهر ، وما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر . فإنه يستلزم قولنا : الجوهر جوهر ، ولكن لا لنفسه ، بل بواسطة عكس نقيض المقدمة الثانية ، وهو قولنا : ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر . ٧/أ

وكذا خرج عنه : الأمارة ؛ فإنها لا تستلزم لنفسها قولا آخر ؛ لأنه ليس بين الأمارة وما تفيده ربط عقلي يقتضى لزوم القول الآخر عنها .

والدليل بالمعنى الثالث أخص منه بالمعنى الأول من وجه ؛ ضرورة صدق الأول بدونه عند عدم القول ، وصدق الثالث بدونه على القضايا المرتبة ترتيبا صحيحا ، وصدقهما معا على الأقوال التى يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيها إلى المطلوب الخبرى .

وكذا بين الثانى والثالث عموم من وجه ، وكذا بين الرابع وبين كل واحد من الأول والثانى .

والرابع أخص من الثالث مطلقا ؛ ضرورة خروج الأمارة عنه .

وقول من قال : إن ذكر خصوصية القول ؛ إذ استحضار المعنى على وجه يكون ملزوما ، ولو لم يتخيل القول ، ولم يتلفظ به ، يكون دليلا ، إلا إذا كان فى الاصطلاح مخصوصا بالقول . وحينئذ يجب تخصيص ما فى قوله « ما يمكن » أيضا لقول . فيه ما فيه ؛ لجواز أن يصطلح قوم على تخصيص الدليل بالقول ، وقوم على عدم تخصيصه به .

ص – ولا بد من مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه .

فمن ثم وجبت المقدمتان .

ش – أراد أن يبين أن الدليل لا بد أن يكون مركبا من مقدمتين .

وذلك لأن المطلوب الخبرى إذا كان مجهولا فلابد وأن يكون فى الدليل أمر يوجب العلم أو الظن به . وذلك الأمر يسمى « الوسط » .

وإلى هذا أشار بقوله « ولابد من مستلزم للمطلوب » .

والوسط لابد وأن يكون حاصلا للمحكوم عليه ، فيحصل الصغرى ، والمحكوم به حاصلا له أو مسلوبا (عنه ، أو الوسط) (١) مسلوبا عن (المحكوم به) (٢) فيحصل الكبرى . فمن ثم وجبت المقدمتان .

واعلم أن ما ذكره مخصوص بالشكل الأول ، وبضروب الشكل الثانى التى صغراها موجبة .

ولا يختص بالاقترانى الحملى كما ظن بعض (٣) ، بل يتناول الشرطى أيضا .

ويمكن أن يكون مراد المصنف بيان الشكل الأول فقط ، لأن باقى الأشكال موقوف عليه . فيكون تقدير كلامه « ولابد من مستلزم حاصل للمحكوم عليه والمحكوم به حاصل له أو مسلوب عنه » .

(١ ، ٢) بياض فى ب .

(٣) وهو القطبى . انظر النقود والردود ١٣ ب .

ص – والنظر : الفكر الذى يطلب به علم أو ظن .

ش – لما ذكر النظر فى تعريف الدليل أراد أن يشير إلى معناه .

والنظر يطلق على البصرى وعلى الفكرى والمراد ههنا هو الثانى . فلذلك قال : النظر : الفكر .

والفكر يطلق على حركة النفس بالقوة التى آلتها مقدم البطن الأوسط من الدماغ المسمى بالدودة ، أية حركة كانت (أعم من) [١] أن تكون فى المحسوسات أو فى المعقولات . وعلى حركتها إذا كانت من المطالب إلى المبادئ ورجوعها عنها إلى المطالب .

(وقد يرسم) [٢] الفكر بالمعنى الثانى بأنه : ترتيب أمور حاصلة فى الذهن ليتوصل بها إلى أمور مستحصلة .

وقد يطلق على حركة النفس من المطالب إلى المبادئ من غير أن يجعل الرجوع منها إلى المطالب جزءا منه .

ولما كان مراد المصنف هو الفكر بالمعنى الثانى – قال : « الذى (يطلب منه) [٣] علم أو ظن » تصورا أو تصديقا .

ص – والعلم ، قيل : لا يحد .

فقال الإمام : لعسره .

ش – اختلف العلماء فى حقيقة العلم وفى تحديده ، لا لخفائها بل لغاية وضوحها .

(١ ، ٢ ، ٣) مطموس فى أ .

فذهب قوم إلى أنه لا يمكن تحديده .

فقال إمام الحرمين (١) : لعسره (٢) .

وذكر الغزالى (٣) فى المستصفى (٤) أنه يعسر تحديده على الوجه الحقيقى بعبارة محررة جامعة للجنس الذاتى والفصل ؛ فإن أكثر المدركات الحسِّية مثل الروائح والطعوم مما يعسر حده لصعوبة الاطلاع على ذاتياتها المشتركة والمختصة . وإذا كان حال المدركات كذلك ، فما قولك (٥) فى الإدراكات . ولكن يمكننا أن نشرح معناه بتقسيم ومثال . ٧/ب

---

(١) هو عبد الملك بن أبى محمد عبد الله بن يوسف الجوينى ، إمام الحرمين ، كان أعلم أهل زمانه بالكلام والأصول والفقه . له مؤلفات كثيرة ، منها : البرهان والورقات فى أصول الفقه توفى – رحمه الله – سنة ٤٧٨ هـ .

انظر : الوفيات ١ : ٣٦١ ، وطبقات الشافعية الكبرى ٥ : ١٦٥ ، وطبقات الشافعية لابن قاضى شهبة ١ : ٢٧٥ ، وشذرات الذهب ٣ : ٣٥٨ ، والفتح المبين ١ : ٢٦٢ .

(٢) انظر : البرهان ١ : ١١٩ ، ١٢٠ ، فقرات ٤١ ، ٤٢ . وقال إمام الحرمين فى الورقات (ص ٣٤) : « والعلم معرفة المعلوم على ما هو به فى الواقع » .

(٣) هو محمد بن محمد بن محمد الملقب بحجة الإسلام ، أبو حامد ، جامع أشتات العلوم فى المنقول والمعقول ، وكان أفقه أقرانه ، وإمام أهل زمانه .

من مصنفاته فى أصول الفقه « المستصفى » و« المنخول » و« المكنون » و« شفاء الغليل » . ولد سنة ٤٥٠ هـ وتوفى – رحمه الله – سنة ٥٠٥ هـ .

انظر : الوفيات ١ : ٥٨٦ ، وطبقات الشافعية الكبرى ٦ : ١٩١ ، وطبقات الشافعية لابن قاضى شهبة ١ : ٣٢٦ ، والنجوم الزاهرة ٥ : ٢٠٣ ، وشذرات الذهب ٤ : ١٠ .

(٤) انظر : المستصفى ١ : ٢٥

(٥) « فما قولك » مكرر فى الأصل .

وهذا يدل على أنه أراد بتحديده : التحديد بالحد الحقيقى ، لا تعريفه مطلقا .

فسقط سؤال من قال (١) : إن المثال والتقسيم إن أفاد التمييز صلحا للتعريف الرسمى ، وإلا لم يصلحا للتعريف .

وقيل اكتسابه بالتعريف عسير ؛ إذ فيه إضافة اشتبهت أنه من عوارضه أو من ذاتياته .

وفيه نظر ؛ لأن هذا الاشتباه لا يمنع التعريف . غاية ما فى الباب أنه يمنع تحديده بالحد الحقيقى ، لا مطلقا ، بل بالنسبة إلى من اشتبه عليه .

ص – وقيل (*) : لأنه ضرورى ، من وجهين (٢) :

أحدهما : أن غير العلم لا يعلم إلا بالعلم فلو علم العلم بغيره ، كان دورا .

ش – قال الإمام فخر الدين الرازى (٣) : إنه لا يمكن تحديده

---

(١) القائل هو الآمدى . انظر : الإحكام ١ : ١١ ، وانظر أيضا حاشية السيد وحاشية الهروى ١ : ٤٧ .

(*) القائل هو الإمام فخر الدين الرازى ومن عادة ابن الحاجب أنه يذكر قول الإمام الفخر الرازى بلفظ « قيل » ولا يسميه ، تبعا للآمدى (قاله الزركشى فى المعتبر ق ١٢٧/٨) .

(٢) وذكر المصنف فى المنتهى (ص ٣) ثلاثة أوجه .

(٣) هو محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن على الرازى الملقب بفخر الدين ، المعروف بابن الخطيب ، الفقيه الشافعى الأصولى ، المفسر ، المتكلم . كان فريد عصره ونسيج =

لكونه ضروريا من وجهين (١) :

أحدهما : أنه لو لم يكن ضروريا – لامتنع تصوره . والثانى ظاهر الفساد ، فالمقدم مثله .

وبيان الملازمة أنه لو لم يكن ضروريا – لكان كسبيا ؛ إذ لا واسطة بينهما . وحينئذ لا يعلم إلا بغيره ؛ لامتناع كون الشىء معرِّفا لنفسه .

وغير العلم لا يعلم إلا بالعلم فيتوقف معرفة العلم على غيره ومعرفة غيره عليه فيلزم الدور فيلزم امتناع تصوره .

ص – وأجيب بأن توقف تصور غير العلم على حصول العلم بغيره ، لا على تصوره ، فلا دور (٢) .

ش – تقرير الجواب أن يقال : توقف تصور غير العلم على

= وحده ، وكان العلماء يقصدونه من البلاد ويشدون إليه الرحال . وكان درسه حافلا من الملوك والعلماء والوزراء والأمراء والفقراء والعامة لا يمنعهم برد الشتاء ولا وابل السماء ، من مصنفاته التى اشتهرت فى الآفاق « المحصول فى أصول الفقه » . وولد سنة ٥٤٤ وتوفى سنة ٦٠٦ هـ .

انظر : الوفيات ١/٦٠٠ ، والبداية والنهاية ١٣/٥٥ ، وطبقات الشافعية الكبرى ٨/٨١ ، وطبقات المفسرين للداؤدى ٢/٢١٤ ، وشذرات الذهب ٥/٣١ ، والفتح المبين ٢/٤٧ ، ومعجم المؤلفين ١١/٧٩ .

(١) انظر : القسم التحقيقى ، الجزء الأول من المحصول ص ١٠٢ (الفصل الثالث) .

(٢) فى المنتهى ص ٣ : « ورُدَّ بأن توقف تصور العلم على حصول العلم بغيره لا على تصوره ولا يتوقف حصوله على تصوره فلا دور » .

حصول نفس العلم بغيره لا على تصور العلم بغيره ، وحصول نفس العلم لا يتوقف على العلم بغيره ، بل تصور العلم يتوقف على العلم بغيره ، فلا دور .

فإن قيل : تصور غير العلم هو حصول العلم بغيره فكيف يصح قوله : توقف تصور غير العلم على حصول العلم بغيره .

أجيب بأن توقف تصور غير العلم أخص من حصول العلم بغيره ؛ لأن العلم ينقسم إلى التصور والتصديق ، ولا امتناع فى توقف الخاص على العام .

قيل (١) فى تقرير الجواب : إن غير العلم يتوقف تصوره على حصول العلم بالغير (٢) لا على تصوره ، وتصور العلم يتوقف على حصول الغير لا على تصوره .

وهو باطل ؛ فإن تصور العلم لا يتوقف على حصول الغير ، بل على تصوره ؛ لأن تصور المحدود يتوقف على تصور الحد .

ص — وثانيهما (٣) أن كل أحد يعلم وجوده ضرورة .

ش — الوجه الثانى أن كل أحد يعلم وجوده ضرورة ، وهو علم خاص . وإذا كان العلم الخاص ضروريا ، كان مطلق العلم أولى أن يكون ضروريا .

---

(١) القائل هو الحلى . انظر : النقود والردود ١٦/أ .

(٢) « بالغير » ساقطة من النسخ الأخرى . ودخول « أل » على « غير » لا يجوز لغة .

(٣) كذا فى ط ، ع . وفيما عداهما : والثانى .

ص – وأجيب بأنه لا يلزم من حصول أمرٍ تصورُه أو تقدمُ تصورِه .

ش – تقريره أن العلم الخاص يستلزم حصول العلم المطلق ، ولا يلزم من حصول أمر تصوره أو تقدم تصوره .

وإنما أكد بقوله : « أو تقدم تصوره » دفعا لوهم : وهو أن يقال : إن حصول العلم يستلزم تصوره حال حصوله أو قبله .

وقال بعض الشارحين (١) فى تقرير الوجه الثانى : إن مطلق العلم لو لم يكن بديهيًّا – لما كان تصديق بديهى . واللازم باطل فالملزوم مثله .

بيان الملازمة أن مطلق العلم لو توقف على الكسب – والتصديق أحد قسمى العلم المتوقف على مطلق العلم – لتوقف التصديق على الكسب ؛ لأن المتوقف على المتوقف على الشىء متوقف على ذلك الشىء .

وقرر جوابه على هذا الوجه . وهو أن المصنف اعترض على الملازمة وعلى أن الدليل المذكور ينتج الملازمة بأنه لا يلزم من حصول أمرٍ تصورُه ، ولا تقدم تصوره ، أى لا يلزم من حصول العلم ببداهة التصديق تصور العلم ولا تقدم تصوره ؛ إذ المراد ببداهة التصديق أن العلم بانتساب
٨/أ طرفيه حصل بغير برهان . وحصول العلم بالانتساب وبطرفيه لا يستدعى تصوره .

(١) وهو الخنجى . انظر النقود والردود ١٦/ب .

ولعل هذا الشارح إذا لاحظ قوله : « إذ المراد ببداهة التصديق أن العلم بانتساب طرفيه حصل بغير برهان » وتفكر فى تفسيره البداهة ، لم يجد هذا الجواب كما ينبغى ؛ لأن العلم ببداهة التصديق على الوجه الذى قرره علم بعلم خاص ، والعلم بالعلم الخاص مستلزم للعلم بالعلم المطلق . فحصول العلم ببداهة التصديق يستدعى تصور العلم .

بل الجواب أن يقال : لا نسلم أن تصور مطلق العلم لو كان بالكسب ، يلزم كسبية التصديق .

قوله : لأن التصديق يتوقف على مطلق العلم ، ومطلق العلم يتوقف على الكسب .

قلنا : لا نسلم أن مطلق العلم يتوقف على الكسب ، بل تصور مطلق العلم يتوقف على الكسب ، والتصديق البديهى يتوقف على حصول العلم ، ولا يلزم من حصول العلم تصوره أو تقدم تصوره .

ص – ثم نقول : لو كان ضروريا – لكان بسيطا ؛ إذ هو معناه .

ويلزم [منه] (١) أن يكون كل معنى علما .

ش – لما أبطل الدليلين استدل على امتناع كونه ضروريا ، وبنى على تعريفه التصور الضرورى بأنه لا يتقدمه تصور يتوقف عليه لانتفاء التركيب فى متعلقه . فقال : « لو كان العلم ضروريا ، لكان بسيطا » والتالى باطل فالمقدم مثله .

---

(١) زيادة من ط ، ع .

أما الملازمة فلأنه لا معنى للضرورى إلا كونه بسيطا ؛ لأن الضرورى ما لا يتوقف تصوره على تصور غيره ، فيكون بسيطا ، وإلا لكان تصوره موقوفا على تصور جزئه الذى هو غيره .

وأما بطلان التالى فلأنه لو كان بسيطا ، لكان كل معنى علما .

والتالى ظاهر الفساد فالمقدم مثله .

بيان الملازمة أن العلم يصدق عليه المعنى . فلو لو يكن كل معنى علما ، لكان المعنى أعم من العلم ، فيلزم تركب العلم من المعنى المشترك ومن أمر يختص به ، وقد فرض كونه بسيطا هذا خلف .

وفيه نظر ؛ إذ لا نسلم أنه لو كان العلم أخص من المعنى يلزم تركُّبه ؛ لجواز أن يكون المعنى عرضا عاما للعلم .

وأيضا – غايته أنه يلزم أن لا يكون العلم ضروريا بالتفسير الذى ذكره ولا يلزم أن لا يكون ضروريا بالتفسير الذى اعتبره الجمهور ، وهو : ما لا يتوقف حصوله على طلب وفكر .

فإن الضرورى بهذا المعنى لا يجوز أن يكون مركبا ؛ لجواز أن يكون أجزاؤه ضرورية ، فلا يحتاج إلى طلب وفكر ، وإن كان تصوره موقوفا على تصور أجزائه الذى هو غيره .

ص – وأصح الحدود : صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض .

ش – لما أمكن عند المصنف تحديد العلم ذكر له حدا ، فقال : « وأصح الحدود » أى الحد الصحيح « صفة » وهى ما تقوم بغيره ، فيتناول العلم وغيره .

قوله : « يوجب تمييزا » أى تمييز النفس الأشياء .

يخرج الصفات النفسانية التى لا توجب تمييز النفس الأشياء (١) مثل السخاوة والشجاعة والحزن والفرح وغير ذلك ؛ فإنها وإن كانت توجب تمييز موصوفها من غيره ، لا توجب تمييز النفس الأشياء .

قوله : « لا يحتمل النقيض » أى بوجه . يخرج عنه الظن والاعتقاد والوهم ؛ فإنها وإن كانت توجب تمييز النفس الأشياء لكنه يحتمل النقيض ، إما فى العقل أو فى الخارج .

ومعنى قوله : « تمييزا لا يحتمل النقيض » أن العلم يوجب تمييز النفس فى متعلقه على وجه لا يمكن وقوع نقيض المتعلق لا فى العقل ولا فى الخارج .

ص – فيدخل إدراك الحواس ، كالأشعرى .

ش – أى فيدخل إدراك النفس المحسوسات بواسطة الحواس الظاهرة والباطنة فى حد العلم ، كما هو مذهب الشيخ أبى الحسن الأشعرى (٢) .

---

(١) « الأشياء » ساقط من أ ، ب .

(٢) هو على بن إسماعيل بن أبى بشر إسحاق ، المكنى بأبى الحسن ولقب بالأشعرى . ولد سنة ٢٦٠ هـ ، وقيل ٢٧٠ هـ وتتلمذ فى العقائد لأبى على الجبائى ، وبرع فى علمى الكلام والجدل على طريقة أهل الاعتزال حتى صار رأسا من رؤوسهم . ثم ترجحت عنده مذاهب أهل السنة فأعلن خروجه على المعتزلة وأفرغ جهده فى الذب عن مذهب السلف والرد على المعتزلة وجميع طوائف المبتدعة . بلغت مؤلفاته نحوا من خمسين أو مائة أو مائتين ، على ما قيل ، وأشهرها فى الأصول : إثبات القياس ، وكتاب اختلاف الناس فى الأسماء والأحكام والخاص والعام . توفى رحمه الله سنة ٣٢٤ هـ . =

ولقائل أن يقول : هذا الحد إما أن يكون للعلم بالمعنى الأعم المنقسم إلى التصور والتصديق ، أو للعلم بالمعنى الأخص الذى هو قسم من أقسام التصديق .

فإن كان الأول فقيد « لا يحتمل النقيض » غير صحيح ؛ لأن المظنون والاعتقادات علم بهذا المعنى ، وهما يحتملان النقيض .

وأيضا التصورات الساذجة – وهو حصول صورة الشىء من غير كونه مطابقا أو غير مطابق – علم بهذا المعنى ، ولم يعتبر عدم احتمال النقيض فيه (١) .

وإن كان الثانى فلا نسلم اندراج الحواس تحت الحد .

ص – وإلا زيد : « فى الأمور المعنوية » .

ش – أى وإن لم يسم إدراك الحواس علما ، زيد (على) (٢) الحد المذكور لفظة « فى الأمور المعنوية » ليخرج عنه (٣) إدراك الحواس ؛ فإن المعنى قد يطلق على مقابل المحسوس .

= انظر : الوفيات ١ : ٤١١ ، والمنتظم ٦ : ٣٣٢ ، وشذرات الذهب ٢ : ٣٠٣ ، وطبقات المفسرين للداؤدى ١ : ٣٩٠ ، والديباج ٢ : ٩٤ ، والفتح المبين ١ : ١٧٤ ، والأعلام ٤ : ٢٦٣ ، ومعجم المؤلفين ٧ : ٣٥ .

(١) « فيه » و« عنه » ساقط من ب .

(٢) ب : « فى » بدل « على » .

(٣) « فيه » و« عنه » ساقط من ب .

ص – واعترض [بالعلوم العادية] (١) فإنها تستلزم جواز النقيض عقلا .

ش – تقرير الاعتراض أن الحد غير منعكس ؛ ضرورة خروج بعض الأقسام منه .

وذلك لأن العلم لابد أن (٢) يكون لموجب ، وموجبه إما الحِسُّ أو غريزة العقل أو البرهان . والحد لا يتناول العلوم العادية ، أى التى موجبها العادة ؛ لأن العلوم العادية تستلزم جواز النقيض عقلا ، أى العقل يحكم بأن العلوم العادية يجوز أن يقع نقيض متعلقها فى الواقع ؛ فإن الجبل إذا علم بالعادة كونه حجرا ، جاز أن ينقلب ذهبا عقلا ؛ لأن ذلك ممكن لذاته ، والممكن جاز أن يقع بقدرة الفاعل المختار ، فيخرج عن الحد .

ص – وأجيب بأن الجبل إذا علم بالعادة أنه حجر – استحال أن يكون حينئذ ذهبا ضرورةً ، وهو المراد .

ومعنى التجويز العقلى : [أنه] (٣) لو قدر لم يلزم منه محال لنفسه ، لا أنه محتمل .

ش – تقرير الجواب أن الجبل إذا علم بالعادة كونه حجرا ، استحال حالة تعلق العلم به أن لا يكون حجرا فى [الخارج] (٤) ولا فى

---

(١) فى الأصل : بأن العلوم العادية : والمثبت من أ ، ب ، جـ ، ط ، ع .
(٢) أ : وأن .
(٣) زيادة من ط ، ع والبابرتى .
(٤) فى الأصل : « الواقع » بدل « الخارج » والمثبت من أ ، ب ، جـ .

العقل ؛ ضرورة استحالة جمع النقيضين . وهو المراد من عدم احتمال النقيض .

ومعنى التجويز العقلى أنه لو قدر مقدِّر نقيض متعلق العلم ، لم يلزم من تقديره [١] محال لنفسه ؛ لأنه ممكن لذاته .

قوله : « لا أنه محتمل » أى ليس معنى التجويز العقلى أن نقيض متعلق العلم يحتمل وقوعه بوجه . فحينئذ جاز أن يكون النقيض ممكنا فى نفسه ، ولا يحتمل وقوعه لغيره فلا يلزم من التجويز العقلى الاحتمال ، فيدخل العلوم العادية تحت الحد .

وتفسير التجويز العقلى بالإمكان الخارجى ، والاحتمال : بالإمكان الذهنى – كما فعله بعض الشارحين [٢] – يوجب القدح فى الجواب ؛ لأن إمكان انقلاب الحجر ذهبا فى الخارج ينافى العلم . وذلك لأنه قد اعتبر فى العلم أن لا يحتمل نقيض المتعلق فى الخارج ولا فى العقل . وإذا كان النقيض ممكنا فى الخارج لم يصدق أنه لا يحتمل النقيض بوجه .

فإن قيل : تفسيره بالإمكان الذاتى – أيضا – ينافى العلم [لأنه] [٣] حينئذ يحتمل النقيض بوجه ؛ ضرورة احتماله فى ذاته .

أجيب بأن المراد بقولنا : أنه لا يحتمل النقيض بوجه ، أنه لا يحتمله ، لا فى الخارج ولا فى العقل مطلقا ، ولا بتشكيك مشكك .

---

(١) ب : تقدره .

(٢) وهو القطبى (قطب الدين الشيرازى) . انظر النقود والردود ١٩/أ .

(٣) فى الأصل : بأنه .

فجاز أن يكون النقيض ممكنا لذاته ، ويكون ممتنعا فى الخارج لغيره . فحينئذ لا يحتمل بوجه من الوجوه الثلاثة .

فإن قلت : العادة تمنع احتمال النقيض فى الذهن . أما فى الخارج فلا ؛ لأن غاية حكم العادة الجزم ، ولا يلزم أن يكون مطلقا .

أجيب بأن النفس اكتسبت بالعادة أن النقيض وإن كان ممكنا لذاته ، ممتنع فى الخارج لغيره .

ص – واعلم أن ما عنه الذكر الحكمى (١) إما أن يحتمل متعلقه النقيض بوجه أولا .

الثانى (٢) : العلم .

والأول إما أن يحتمل النقيض (٣ [عند الذاكر لو قدره أو لا .

والثانى : الاعتقاد . فإن طابق فصحيح ، وإلا ففاسد .

والأول إما أن يحتمل النقيض] ٣) وهو راجح أولا . ٩/أ

فالراجح (٤) : الظن .

والمرجوح : الوهم .

والمساوى : الشك .

---

(١) فى المنتهى ص ٣ : « الذكر النفسى » بدل « الذكر الحكمى » .

(٢) فيما عدا ط ع : والثانى .

(٣) ساقط من البابرتى .

(٤) فيما عدا ط ع : والراجح .

ش – لما فرغ من حد العلم – أراد أن يعرِّف الظن فذكر تقسيما يُعرَف منه الظن وغيره ليكون أتم فائدة .

واعلم أن الذكر الحكمى – وهو الكلام الخبرى الدال على معنى الخبر – أعم من أن يكون كلاما تخيليا أو لفظيا .

وما عنه الذكر الحكمى : هو مفهوم الكلام الخبرى .

وإنما لم يجعل الحكم مورد القسمة ، لئلا يلزم خروج الوهم والشك عن مورد القسمة ، عند من يمنع مقارنتهما للحكم .

ومتعلقه – أى متعلق ما عنه الذكر (١) – : النسبة الواقعة بين طرفَى الخبر فى الذهن . فإن الحكم تعلق بها .

وما قيل (٢) : إن الذكر الحكمِي : هو الكلام الموجود فى اللفظ المشتمل على الحكم الخبرى ، وما عنه الذكر الحكمى : الكلام النفسى الذى وضع الكلام اللفظى له ، ومتعلقه : الموجود فى الخارج ، فغير صحيح ؛ لأن الموجود فى الخارج لا يحتمل النقيض فى الخارج ، فكيف يصح جعله موردا للقسمة إلى ما لا يحتمل نقيضه فى الخارج ، وإلى ما يحتمله .

وإذا تحقق هذا فنقول : ما عنه الذكر الحكمى ، إما أن يحتمل متعلقه النقيض بوجه من الوجوه ، سواء كان فى الخارج أو عند الذاكر ، إما بتقديره فى نفسه ، أو بتشكيك مشكك إياه ، أو لا يحتمل أصلا .

---

(١) جـ : الذكر الحكمى .

(٢) القائل هو الخنجى . انظر : النقود والردود ١٩/ب .

والثانى : العلم .

والأول ، إما أن يحتمل عند الذاكر بتقديره فى نفسه ، أو لا .

والثانى : الاعتقاد .

فإن طابق فصحيح وإلا ففاسد .

والأول وهو أن يحتمل النقيض عند الذاكر لو قدره . فإما أن يكون احتمال المتعلق راجحا عند الذاكر على احتمال النقيض .

وهو : الظن ، أو لا .

وحينئذ إما أن يكون مرجوحا أو لا .

والأول : الوهم .

والثانى : الشك .

وما قيل (١) : إن قول المصنف فى تقسيم الاعتقاد : « فإن طابق فصحيح » فيه تناقض ؛ فإنه يناقض احتمال النقيض ومطلق الاعتقاد والذى هو المقسم يحتمله – فغير صحيح ؛ لأن قوله : « فإن طابق » لا يقتضى إلا عدم احتمال النقيض فى نفس الأمر ، وعند الذاكر بتقديره فى نفسه . فحينئذ لا يكون مناقضا لاحتمال النقيض ؛ لجواز أن يحتمله بالتشكيك .

ص – وقد علم بذلك حدودها .

---

(١) القائل هو الحلى – انظر : النقود والردود ٢٠/أ .

ش – وقد علم بالتقسيم حدود الأقسام . وذلك لأنه ذكر فى كل قسم المورد الذى هو الأمر المشترك ، والفصل الذى به تميز عن الأقسام الأخر . فقد علم فى كل قسم ما به الاشتراك وما به الامتياز .

ولا نعنى بالحد إلا هذا .

ولنذكر حدودها على الترتيب :

فالعلم : ما عنه ذكر حكمى لا يحتمل متعلقه النقيض بوجه ، لا فى الواقع ولا عند الذاكر بتقديره ولا بالتشكيك .

والاعتقاد الصحيح : ما عنه ذكر حكمى يحتمل متعلقه النقيض عند الذاكر بتشكيك مشكك إياه فقط .

والفاسد : ما عنه ذكر حكمى يحتمل متعلقه النقيض عند الذاكر (١ [بتشكيك مشكك إياه ، ولا يحتمله بتقديره ، ويكون غير مطابق للواقع .

والظن : ما عنه] ١) ذكر حكمى يحتمل متعلقه النقيض عند الذاكر بتقديره مع كونه راجحا .

والوهم : ما عنه ذكر حكمى يحتمل متعلقه النقيض عند الذاكر بتقديره مع كونه مرجوحا .

والشك : ما عنه ذكر حكمى يحتمل متعلقه النقيض مع تساوى طرفيه عند الذاكر .

---

(١) بياض فى ب .

ولما كان الأصول علما استدلاليا ، والعلوم الاستدلالية تحتاج إلى المنطق ، ذكر المصنف القواعد المهمة فى المنطق ، اقتداء بالغزالى [١] ، رحمه الله .

ص – والعلم ضربان :

علم بمفرد ، ويسمى : تصورا ومعرفة .

وعلم بنسبة ، ويسمى : تصديقا وعلما .

ش – اعلم أن المراد بالنسبة : إسناد شىء إلى شىء بالنفى أو الإثبات وبالمفرد : ما يقابله .

فكأنه فرض النسبة – لاستلزامها التركيب – مركبا .

وما [٢] ليس بنسبة – لكونه مقابلا لها – مفردا .

لأن المفرد مقابل المركب .

والعلم قسمان :

علم بمفرد ، مثل علمك بمعنى الإنسان والكاتب .

وعلم بنسبة ، لا بمعنى حصول صورتها فى العقل ؛ فإنه من قبيل الأول ، بل بمعنى إيقاعها أو انتزاعها ، أعنى الحكم ، مثل حكمك بأن الإنسان كاتب أو ليس بكاتب . ٩/ب

---

(١) فى المستصفى .

(٢) « ما » ساقطة من ب .

ويسمى المنطقيون الأول : تصورا .

والثانى : تصديقا .

وبعض العلماء سمى الأول : معرفة ، والثانى : علما ، تأسِّيا بقول النحاة : إن المعرفة تتعدى إلى مفعول واحد ، والعلم إلى مفعولين .

وقال بعض الشارحين [١] : النسبة : الحكم ، والمفرد : ما ليس بحكم . والعلم بما ليس بحكم ، يندرج تحته العلم بنفس النسبة وحقيقتها ، وهو ظاهر .

وعلم تعلق بالحكم ، لا بحقيقته ، بل بحصوله هو : التصديق . والتصديق ليس بحكم ، وإن قال به بعض المتأخرين ؛ إذ التصديق قسم من العلم ، والحكم ليس بقسم منه ، وتوقفه عليه لا يقتضى أن يكون قسما منه ؛ لجواز أن يكون توقف المشروط على الشرط .

وهذا الكلام لا يخلو عن خبط ؛ لأنه جعل العلم بحصول الحكم : تصديقا ، لا الحكم نفسه ، والنسبة : حكما .

ولقائل أن يقول : إن العلم بحصول الحكم إن كان تصور حصول الحكم ، يلزم أن يكون التصديق تصورا ، وإن كان غيره فَلْيُبَيَّنْ ليُتصور معناه أولا ، ثم يُتكلم عليه ثانيا .

وأيضا يلزم أن يكون الحكم خارجا عن التصديق ؛ لأن المعلوم

---

(١) وهو الخنجى . انظر : النقود والردود ٢٢/أ .

خارج عن العلم ولم يقل أحد أن الحكم خارج عن التصديق ، بل اختلفوا فى أنه نفس التصديق أو داخل فيه .

وأيضا التصديق والتكذيب اللغويان يعرضان لحصول الحكم ، لا للعلم به . فتسمية الحكم بالتصديق أولى منه .

فإن قيل : العلم من مقولة أن ينفعل ، والحكم أعنى الإيقاع والانتزاع من مقولة أن يفعل ، فكيف يصح تقسيمه إلى التصديق الذى هو الحكم ، وإلى التصور .

قلت : لا محيص عن هذا إلا بأحد الأمرين :

أحدهما : أن لا يقسم العلم إلى التصور وإلى التصديق ، بل إلى التصور الساذج ، وإلى التصور مع التصديق ، كما فعله الشيخ (١) فى الإشارات (٢) ، حيث قال : فكما أن الشىء قد يعلم تصورا ساذجا ، فكذلك قد يعلم تصورا معه تصديق .

والثانى : أن تفسير العلم بما هو أعم من الإدراك ، إن قسم إلى التصور والتصديق بأن يقال :

---

(١) هو الحسين بن عبد الله بن سينا ، أبو على ، شرف الملك ، الفيلسوف ، الرئيس ، صاحب التصانيف فى الطب والمنطق ، والطبيعيات ، والإلهيات . أشهر كتبه : القانون ، كبير فى الطب ، والشفاء فى الحكمة ، وأسرار الحكمة المشرقية ، . مات سنة ٤٢٨ هـ .

انظر : الوفيات ٢ : ٢٥٧ ، لسان الميزان ٢ : ٢٩١ ، الأعلام ٢ : ٢٤٢ ، ومعجم المؤلفين ٤ : ٢٠ ، ١٣ : ٣٨٢ .

(٢) انظر : الإشارات والتنبيهات ، القسم الأول ص ١٣٣ وما بعدها .

المعانى الذهنية إما الإدراك أو غيره .

والثانى : إما الهيئة اللاحقة به ، أو لا .

والأول : – أعنى الهيئة اللاحقة به – إما أن يقارنها احتمال الصدق والكذب ، أو لا .

والثانى : مثل الهيئات اللاحقة فى أقسام التنبيه ، كالتمنى والترجى والنداء وغيرها .

والأمر المشترك بين الإدراك والهيئة اللاحقة به المحتملة للصدق والكذب – وهو المعنى الذهنى المقيد بعدم القسمين الآخرين – هو العلم .

ولا شك أنه إذا فُسِّر العلم به ، ينقسم إلى الإدراك الذى هو التصور ، وإلى الهيئة المذكورة التى هى التصديق .

ص – وكلاهما ضرورى ومطلوب .

ش – أى كل واحد من التصور والتصديق ينقسم إلى ضرورى ومطلوب .

ويعرف الحصر من تعريفهما .

ص – فالتصور الضرورى : ما لا يتقدمه تصور يتوقف عليه ؛ لانتفاء التركيب فى متعلقه ، كالوجود والشىء .

ش – إعلم أن التصور إما أن يتقدمه تصور أو لا .

والأول ، إما أن يكون موقوفا عليه أو لا .

والضرورى يتناول القسمين ، أعنى ما لا يتقدمه تصور ، وما يتقدمه تصور ، ولكن لا يتوقف عليه .

وقوله : « لانتفاء التركيب فى متعلقه » تعليل لعدم توقف التصور على تصور يتقدمه . وذلك أنه إذا كان متعلقه بسيطا ، لم يتوقف تصوره على تصور متقدم عليه .

وقوله : « كالوجود والشيء » مثالان لما يكون تصوره ضروريا .

ويلزم على هذا التفسير أن يكون كل مركب مطلوبا ، وهو خلاف ما ذهب إليه الجمهور كما ذكر .

وأيضا يلزم أن لا يكون البسائط تصورها موقوفا على تصور متقدم عليه .

وفيه نظر ؛ لجواز أن يكون تصور البسيط موقوفا على تصور لازم خارج عن حقيقته . ١٠/أ

ص – والمطلوب بخلافه ، أى تُطلب مفرداته بالحد [(١)] .

ش – أى التصور المطلوب بخلاف التصور الضرورى ، وهو ما يتقدمه تصور يتوقف عليه لتحقق التركيب فى متعلقه .

قوله : « أى يطلب مفرداته » يعنى مفردات التصور لكونه مركبا . فإذا أريد تصوره بالحد لابد أن يطلب أجزاؤه أولا ، لِيُحَدَّ المركب بها .

---

(١) ط : فيحد .

والباء فى قوله : « بالحد » للسببية ، أى يطلب مفرداته بسبب هذا المركب .

وفى بعض النسخ : « فتحد » (١) .

ص – والتصديق الضرورى : ما لا يتقدمه تصديق يتوقف عليه .

ش – التفسير المذكور للتصديق [الضرورى] (٢) موافق لما ذهب إليه الجمهور وحينئذ جاز أن يكون طرفاه كسبيين . فما لا يتقدمه تصديق ، أو يتقدمه تصديق ولكن لا يتوقف عليه – وإن كان تصور طرفيه ، أو أحدهما ، بالكسب – يكون ضروريا .

ص – والمطلوب بخلافه ، أى يطلب بالدليل .

ش – أى التصديق المطلوب بخلاف التصديق الضرورى ، أعنى يتقدمه تصديق يتوقف عليه فحينئذ يطلب ذلك التصديق بالدليل ؛ لأن الموصل إلى التصديق المجهول هو الدليل .

مثال التصديق الضرورى : النفى والإثبات لا يجتمعان . ومثال التصديق المطلوب : العالم حادث .

ص – وأورد على التصور : إن كان حاصلا – فلا طلب ، وإلا فلا شعور به فلا طلب .

---

(١) ب : فيحد .

(٢) زيادة من ب ، جـ ، لكن فى جـ : فى التصديق الضرورى .

ش – تقريره أن التصور يمتنع أن يكون مطلوبا ؛ لأنه إما أن يكون حاصلا ، أو لا ، وعلى التقديرين يمتنع طلبه .

أما إذا كان حاصلا ، فلامتناع طلب الحاصل .

وأما إذا لم يكن حاصلا ، فلامتناع توجه الطلب نحوه ؛ لأن ما لا يكون مشعورا به ، يمتنع أن تكون النفس طالبة له .

ص – وأجيب بأنه يشعر بها وبغيرها والمطلوب تخصيص بعضها بالتعيين .

ش – تقرير الجواب أن يقال : لا نسلم أن التصور إذا كان حاصلا ، يمتنع طلبه ؛ لأن التصور قابل للشدة والضعف ، فيجوز أن تكون الماهية التى يطلب تصورها مشعورا بها من جهة عارض من عوارضها ، بحيث لم تتميز فى الذهن عن غيرها الذى هو مشعور به أيضا من جهة عارض من عوارضه والمطلوب تصورها على وجه يتعين مفهومها بحيث يمتاز عن غيرها .

والحاصل أن تصور الشىء قد يكون ضعيفا ، بحيث لا تتعين حقيقته بذلك التصور فى الذهن ، ولا يتميز عن غيره فيه . وقد يكون بحيث يتعين به حقيقته ويتميز عن غيره فيه . والحصول بالاعتبار الأول لا يمنع طلبه [باعتبار الثانى] (١) .

ص – وأورد ذلك على التصديق .

---

(١) فى الأصل : باعتبار الثانى ، والمثبت من أ ، ب ، جـ .

ش – تقريره كما فى التصور .

ص – وأجيب بأنه تتصور النسبة بنفى أو إثبات ، ثم يطلب تعيين أحدهما . ولا يلزم من تصور النسبة حصولها ، وإلا لزم النقيضان .

ش – تقرير الجواب أن يقال : لا نسلم أن التصديق إذا لم يكن حاصلا ، يمتنع طلبه .

قوله : « لأنه لا يكون مشعورا به » .

قلنا : لا نسلم أنه إذا لم يكن حاصلا لا يكون مشعورا به ؛ لجواز أن تكون النسبة الإيجابية أو السلبية متصورة ، ولا تكون حاصلة . فمن حيث التصور يتوجه الذهن نحوه ، ثم يطلب حصول أحدهما ، أعنى الحكم الإيجابى أو السلبى على التعيين .

قوله : « ولا يلزم » إلى آخره ، إشارة إلى جواب دخل مقدر توجيهه أن يقال : إن النسبة الإيجابية أو السلبية إذا كانت متصورة ، كانت حاصلة ، فيمتنع طلب حصولها .

وتقرير الجواب أن يقال : لا يلزم من تصور شىء حصولُه . فلا يلزم من تصور الحكم الإيجابى أو السلبى حصوله ، وإلا يلزم اجتماع النقيضين ، أعنى الحكم الإيجابى والسلبى عند تعقل السلب ؛ لأن تعقل [السلب] (١) لا يمكن إلا بعد تعقل الإيجاب ، وإضافة السلب إليه ؛ إذ السلب المطلق لا تميز له ولا اختصاص ، وهو محال .

---

(١) فى الأصل : السلبى ، والمثبت من أ ، ب ، جـ .

ص – ومادة المركب : مفرداته [١] . ١٠/ب

وصورته : هيئته الخاصة [٢] .

ش – اعلم أن جزء المركب إما أن يكون المركب معه بالقوة ، وهو المادة .

أو بالفعل ، وهو الصورة .

ولما كان المركب مع مفرداته بالقوة ومع هيئته الخاصة بالفعل كانت مفرداته : المادة .

وهيئته الخاصة : الصورة .

والهيئة الخاصة : تأليف الأجزاء على وجه يطلق عليها الواحد .

ص – والحد حقيقى ورسمى ولفظى .

ش – لما ذكر أن [التصور] [٣] المطلوب يطلب بالحد ، أراد [أن] [٤] يشير إلى معناه وأقسامه وأحكامه وشرائطه .

والحد فى اللغة : المنع . والمراد ههنا : الجامع المانع .

وهو ثلاثة أقسام : لأنه إما أن يكون بحسب اللفظ ، أو بحسب المعنى ، ويسمى الأول : اللفظى .

---

(١) كالخشب للسرير . انظر شرح العضد ١ : ٦٧ .

(٢) كالهيئة السريرية . انظر شرح العضد ١ : ٦٧ .

(٣) فى الأصل : التصوير ، وهو خطأ .

(٤) زيادة من أ ، ب ، جـ .

والثانى : إما أن يكون مشتملا على جميع الذاتيات ، أو لا .

والأول : الحد الحقيقى . والثانى : الرسمى .

ويدخل فيه الحدود الناقصة . وهو غير بعيد ؛ لأنه لا يفيد إلا أثرا من المحدود ؛ لأن الناقص لا يفيد كنه حقيقة الشىء .

ص – فالحقيقى : ما أنبأ عن ذاتياته الكلية المركبة .

ش – أى الحد الحقيقى معرِّفٌ دل على جميع الذاتيات الكلية المجتمعة . [(١)

فقوله : « ما أنبأ » كالجنس .

وقوله : « عن ذاتياته » يخرج التعريف بالعرضيات وببعض الذاتيات](١) .

وقوله : « الكلية » يخرج عنه المشخصات ، فإنها ذاتية للشخص من حيث هو شخص ، لكن لا يُحد بها ؛ لأن الحد للكليات لا للمشخصات .

وقوله : « المركبة » يخرج الذاتيات التى لم يعتبر تركيبها على وجه تحصل لها صورة وحدانية مطابقة للمحدود ، فإنها لا تسمى حدا حقيقيا .

ص – والرسمى : ما أنبأ عن الشىء بلازم له .

مثل : الخمر : مائع يقذف بالزبد .

---

(١) العبارة ما بين القوسين ساقطة من ب .

ش – أى الحد الرسمى معرِّف أنبأ عن الشىء بلازم ، أى مختص به دون غيره ؛ لأن اللام للاختصاص .

واحترز به عن العرضى المفارق ، كالضاحك بالفعل للإنسان ، فإنه لا يفيد التعريف .

وفى المثال المذكور نظر ؛ لأنه غير لازم مختص ، بل عرضى مفارق لكن لا مناقشة فى المثال (١) .

ص – واللفظى : ما أنبأ [عنه] (٢) بلفظ أظهر مرادف مثل : العقار : خمر .

ش – أى الحد اللفظى معرِّف أنبأ عن الشىء بلفظ أظهر مرادف .

فبقوله : « بلفظ » يخرج الحد الحقيقى والرسمى .

وبقوله : « أظهر » يخرج عنه اللفظ الأخفى والمساوى .

وبقوله : « مرادف » يخرج عنه اللفظ الأظهر المباين .

وفى تعريف الحد اللفظى مؤاخذة ؛ لأن الخمر ما أنبأ عن العقار بلفظ أظهر مرادف ، بل أنبأ عنه بنفسه .

ويمكن أن يدفع بالعناية .

وهو أن يقال : المحدود بالحد اللفظى : معنى العقار من حيث هو موضوع له العقار . والحد : معنى الخمر من حيث هو موضوع له

---

(١) انظر : حاشية السيد ١ : ٧٠ .

(٢) زيادة من ط ، ع .

الخمر . ولا شك أن معنى الخمر من حيث هو موضوع له الخمر ، أنبأ عن معنى العقار من حيث هو موضوع له العقار ، بلفظ الخمر ، وهو أظهر مرادف له .

ص – وشرط الجميع : الاطراد والانعكاس ، أى إذا وجد – وجد ، وإذا انتفى – انتفى .

ش – شرط الحدود ثلاثة :

الاطراد ، وهو : الاستلزام من جانب الوجود ، أى إذا وجد الحد ، وجد المحدود .

والانعكاس أى : الاستلزام من جانب العدم ، أى إذا عدم الحد عدم المحدود .

والحاصل أن الحد يجب أن يكون مساويا للمحدود ؛ وإلا لكان أعم أو أخص . وهما لا يصلحان للتعريف .

أما الأعم ؛ فلأنه لا دلالة له على الأخص أصلا ، ولأنه لا يفيد التمييز ، وأقل مراتب التعريف : التمييز .

وأما الأخص فلأنه أخفى من الأعم ؛ لأنه أقل وجودا منه .

١١/أ ولما ذكر الذاتى فى تعريف الحد الحقيقى ، أراد أن يشير إلى معناه .

ص – والذاتى : ما لا يتصور فهم الذات قبل فهمه ، كاللونية للسواد ، والجسمية للإنسان .

ش – « الذاتى ما لا يتصور » أى يمنع فهم الذات قبل فهمه ، مثل اللونية للسواد ، والجسمية للإنسان .

الأول مثال لذاتى العرض ، والثانى لذاتى الجوهر .

والذاتى بهذا التفسير متناول لنفس الماهية ولأجزائها ؛ فإنها لا يمكن فهم الذات قبل فهمها .

وقيل [١] : إن التعريف غير مانع ؛ ضرورة صدقه على اللازم البين للجنس .

وهو وهم ؛ لأن اللازم البين للجنس لا يلزم أن يكون فهمه قبل فهم النوع ، ولا معه . وتقدم فهم الجنس على فهم النوع لا يقتضى تقدم فهم لازمه القريب عليه .

ص – ومن ثم [٢] لم يكن لشىء حدان ذاتيان .

ش – أى ومن أجل أن فهم الذات لا يتصور قبل فهم الذاتى ، لم يكن لشىء واحد حدان ذاتيان ؛ لأن الحد الذاتى للشىء يستلزم تصورُه تصورَ حقيقة الشىء فإذا [تصور] [٣] حقيقة المحدود بالحد الأول ، فالحد الثانى إن كان عين الأول ، لم يكن لشىء واحد حدان ذاتيان ، وقد فرض بخلافه . هذا خلف .

---

(١) القائل هو الخنجى . انظر النقود والردود ٢٦/أ .

(٢) كذا فى جميع النسخ الخطية وكذا فى المنتهى وفى ط ، ع : ثمة .

(٣) فى الأصل و أ : يتصور . والمثبت من ب ، جـ .

وإن كان غير الأول ، وقد تصور الماهية بدونه ؛ ضرورة تصورها بالحد الأول ، يلزم أن لا يكون الحد الثانى ذاتيا له ؛ ضرورة فهم الذات بدونه .

هذا خلف .

ويمكن أن يقرر على هذا الوجه ، وهو أن يقال : ومن أجل أن الذاتى لا يتصور فهم الذات قبل فهمه ، لم يكن لشيء واحد حدان ذاتيان ؛ لأن الحد الذاتى ما يفيد فهم الذات ، وفهم الذات لا يتصور إلا بعد فهم جميع ذاتياته .

فالحد الذاتى ما يشتمل على جميع الذاتيات ولا تعدد لجميع الذاتيات .

ص – وقد يعرَّف بأنه غير معلل ، وبالترتيب العقلى .

ش – وقد يعرف الذاتى بما لا يعلل بعلة . ومعناه أن الذات لا تحتاج فى اتصافها بالذاتى إلى علة مغايرة لعلة الذات . فإن السواد لونٌ لذاته ، لا لشيء آخر جَعَله لونا .

وقد يعرف الذاتى – أيضا – بالترتيب العقلى . ومعناه أنه يتقدم على الذات فى الوجودين . أعنى : الخارجى والذهنى . وكذا فى العدمين ، أى متى وجد الذات بأحد الوجودين يحكم العقل بأن الذاتى وجد قبلها ، ومتى عدمت بأحد العدمين يحكم بأن الذاتى عدم قبلها . لكن التقديم فى جانب الوجود بالنسبة إلى جميع الأجزاء ؛ لأن الكل إنما يوجد إذا وجد جميع أجزائه .

وفى جانب العدم بالنسبة إلى جزء واحد ؛ لأن الكل ينتفى بانتفاء جزء واحد .

ولو فسِّر الترتيب بترتب تعقل الذاتى على تعقل الشىء بحيث لا يتخلف عنه ، لم يستقم ، وإلا يلزم أن يكون الذاتى متأخرا فى التعقل عن الشىء ؛ لأن [الترتب] (١) يقتضى التأخر . وهو باطل ؛ لأن تعقل الذات يمتنع قبل تعقل الذاتى .

ص – وتمام الماهية : هو المقول فى جواب ما هو ، وجزؤها المشترك : الجنس .

والمميِّز : الفصل .

والمجموع منهما : النوع .

ش – لما فسر الذاتى أراد أن يبيِّن انحصاره فى الجنس والفصل والنوع .

اعلم أن لكل شىء حقيقة هو بها هو . وهى مغايرة لجميع ما عداها ، لازما كان أو مفارقا .

ويسمى تلك الحقيقة : الماهية .

وسؤال السائل « بما هو » ؟ – بحسب ما تقتضيه كل لغة – هو : طلب حقيقة الشىء . فوجب أن يجاب بتمام الماهية ، ليكون الجواب مطابقا للسؤال .

---

(١) أ : الترتيب .

فتمام ماهية الشيء هو المقول فى جواب « ما هو » . كالحيوان الناطق المقول فى جواب السؤال بما هو ، عن الإنسان .

وتمام جزء الماهية المشترك هو : الجنس . كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان ، فإنه تمام المشترك بين الإنسان وبين غيره من الحيوانات .

١١/ب وتمام الجزء المميز لها – كالناطق بالنسبة إلى الإنسان – هو : الفصل .

ووجه الحصر أن الذاتى إما تمام الماهية أو داخل فيها .

[والأول] (١) هو المقول فى جواب ما هو .

والثانى إما أن يكون تمام الذاتى المشترك بين الماهية وغيرها ، أو لا .

والأول هو : الجنس .

والثانى هو : الفصل ، سواء اختص بها أو لم يختص .

أما إذا اختص بها فظاهر .

وأما إذا لم يختص بها فلأنه حينئذ لا يكون جزءًا لجميع الماهيات ، وإلا لانتفى البسائط ، فيكون جزءا لبعضها دون بعض ، فيميزها عما لا يكون جزءًا له فيكون فصلا .

فإن قيل على الوجه الذى ذكر المصنف لم ينحصر [الجزء] (٢)

---

(١) فى الأصل : « والكلام » بدل « والأول » وهو خطأ .

(٢) فى الأصل : « الخبر » بدل « الجزء » وهو تصحيف .

فى الجنس والفصل ؛ لجواز أن تكون ماهية مركبة من أمرين أو أمور متساوية ، فلم يكن شىء منها جنسا ولا فصلا ؛ ضرورة عدم اشتراكه وعدم كونه تمام الجزء المميز .

أجيب بأن هذا الاحتمال غير مطابق للوجود ، ومخالف لأصول القدماء .

ولنا برهان دال على امتناعه لا يليق ذكره بهذا الكتاب .

والمركب من الجنس والفصل : [النوع] (١) أعنى الإضافى .

وقيل (٢) : يريد به النوع المطلق .

وهو وهم ؛ لأن النوع يطلق على الإضافى والحقيقى بالاشتراك اللفظى ، لا المعنوى ، حتى يقال للقدر المشترك بينهما النوع المطلق .

اللهم إلا أن يراد بالمطلق غير ما فهمنا منه . فحينئذ يكون اصطلاحا جديدا .

ص – والجنس (٣) : ما اشتمل على مختلف بالحقيقة .

وكل من المختلف : النوع .

---

(١) فى الأصل : أنوع ، وهو خطأ .

(٢) القائل هو الخنجى . انظر النقود والردود ٢٧/ب .

(٣) فيما عدا ط ع : فالجنس .

ويطلق النوع على ذى آحاد متفقة الحقيقة . فالجنس [الوسط] (١) نوع بالأول لا الثانى . والبسائط بالعكس (٢) .

ش – لما ذكر الجنس والنوع ، أراد أن يذكر رسمهما .

فقوله : « ما اشتمل » أى مقول فى جواب ما هو ، اشتمل على مختلف بالحقيقة .

فبقوله : فى جواب ما هو ، خرج الفصل والخاصة والعرض العام ؛ لأن شيئا منها غير مقول فى جواب ما هو .

وبقوله : « بالحقيقة » خرج النوع ؛ لأنه مقول فى جواب ما هو ، مشتمل على مختلف بالعدد لا بالحقيقة .

وكل من المختلف الذى يقال عليه وعلى غيره الجنس فى جواب ما هو : النوع ، يعنى الإضافى .

واللام فى « المختلف » (٣) للعهد . والمعهود قوله « مختلف بالحقيقة » . فيخرج عنه الفصل والخاصة والعرض العام ؛ لأن الجنس لا يقال على شىء منها فى جواب ما هو إلا أنه يشكل بالصنف والشخص ؛ فإن الجنس مقول فى جواب ما هو على أصناف الأنواع وأشخاصها .

---

(١) فى الأصل : الوسطى .

(٢) وفى المنتهى ص ٥ « وبعض البسائط بالعكس » .

(٣) ب : للمختلف .

وقيل (١) : اللام فى « المختلف » للعهد ، أى المختلف لذاته بالحقيقة . فلا يرد النقض بالشخص والصنف ؛ لأن اختلاف الشخص والصنف بالحقيقة ، لا لذاته ، بل بواسطة النوع .

وهو ضعيف ؛ لأن المعهود مختلف بالحقيقة ، لا مختلف بالحقيقة لذاته .

ويمكن أن يجاب [عن] (٢) الإشكال بأنه أراد بالحقيقة فى قوله : « مختلف بالحقيقة » : الماهية من حيث هى هى ، من غير اعتبار العوارض اللاحقة بها المصنفة أو المشخصة .

واللام فى قوله : بـ « الحقيقة » يفيد هذا المعنى . وحينئذ يخرج عنه الصنف والشخص ؛ لأن اختلافهما بالعوارض .

والنوع يطلق على معنى آخر ، ويسمى نوعا حقيقيا ، وهو ذو آحاد ، أى مقول فى جواب ما هو : ذو آحاد متفقةٍ بالحقيقة .

فبقوله : « فى جواب ما هو » خرج الفصل والخاصة ، والعرض العام .

وبقوله : « متفقة بالحقيقة » خرج الجنس .

والفرق بينهما أن الجنس الوسط ، كالجسم النامى ، نوع بالمعنى الأول ؛ لأن فوقه جنس يقال عليه وعلى غيره فى جواب ما هو . ولا يكون

---

(١) القائل هو الخنجى . انظر : النقود والردود (ق ٢٨/أ ، ب) .

(٢) زيادة من أ ، ب ، جـ .

نوعاً بالمعنى الثانى ؛ ضرورة كونه مقولا فى جواب ما هو على مختلفة (١) بالحقيقة ، وهى الأنواع المندرجة تحته .

والبسائط ، أعنى الماهيات التى لا جزء لها ، كالوحدة والنقطة ،
١٢/أ بالعكس [أى] (٢) تكون نوعا بالمعنى الثانى ؛ ضرورة كونها مقولة فى جواب ما هو ، على المتفقة [بالحقيقة] (٣) التى هى أفرادها . ولا تكون نوعا بالمعنى الأول ؛ ضرورة عدم اندراجها تحت جنس (٤) . وإلا لم يكن بسائط .

ص – والعرضى بخلافه .

وهو لازم وعارض .

فاللازم : ما لا يتصور مفارقته . وهو لازم للماهية بعد فهمها (٥) كالفردية للثلاثة والزوجية للأربعة .

ولازم [فى الوجود] (٦) خاصة ، كالحدوث للجسم والظل له .

والعارض بخلافه وقد لا يزول ، كسواد الغراب والزنجى . وقد يزول ، كصفرة الذهب .

---

(١) ب : مختلفين .
(٢) زيادة من أ ، ب ، جـ .
(٣) فى الأصل : الحقيقة .
(٤) راجع ما كتبه العضد (١ : ٧٨) تحت عنوان (مقدمه) .
(٥) انظر : شرح العضد على المختصر ١ : ٨٠ وحاشية السعد والسيد .
(٦) ط ع : للوجود ، وشرح العضد يؤيده . وفيما عداهما : « فى الوجود » وهو ما أثبتناه ويؤيده ما فى شرح الأصفهانى وما فى منتهى الوصول .

ش – العرضى بخلاف الذاتى ، وهو : ما يمكن فهم الذات قبل فهمه .

وهو ينقسم إلى لازم وعارض ؛ لأنه [إن] [١] لم يمكن مفارقته عن الشيء ، فهو : اللازم ، وإلا فهو : العارض .

قوله : « فاللازم ما لا يتصور مفارقته » أى لا يمكن انفكاكه .

واللازم قسمان :

لازمٌ للماهية بعد فهمها ، أى يلزم فهمه بعد فهم الماهية من حيث هى هى ، كالفردية للثلاثة ، والزوجية للأربعة ؛ فإنه يلزم فهم الفردية بعد فهم ماهية الثلاثة وكذا الزوجية للأربعة .

وإنما قال : « بعد فهمها » ليخرج عنه الذاتى ، وإن كان لا حاجة إليه ؛ لأنه خرج بقيد العرضى ، إلا أنه ذكره تأكيدا .

ويمكن أن يقال : خرج بقوله : « بعد فهمها » لازم الماهية فى الوجود ؛ فإنه لا يلزم فهمه بعد فهمها .

ولازم فى الوجود ، أى يلزم الماهية فى الوجود ، ولا يلزمها فى الفهم والتصور . ولهذا قال : « خاصة ، كالحدوث للجسم » ؛ فإنه يلزمه فى الوجود ، ولا يلزم فهمه بعد فهم [الجسم] [٢] . ولذلك اختلف فى حدوث الجسم بعد تصوره .

---

(١) زيادة من أ ، ب ، جـ .

(٢) فى الأصل : الجنس ، وهو خطأ .

وكالظل للجسم ؛ فإنه لازم لماهية الجسم فى الوجود ، لا فى الفهم .

والفرق بين المثالين أن الأول لازم للجسم فى الوجود من غير اعتبار شرط . والثانى لازم له فى الوجود بشرط أن يكون كثيفا مقابلا للمضئ ؛ لأنه لو لم يقيد بذلك لكان عرضيا مفارقا .

ولا يمنع أن يكون العرضى [١] باعتبار لازما وبدونه مفارقا ، بخلاف اللازم وهو ما يمكن مفارقته عن الشىء ، وإن لم يفارق أبدا ؛ لأن دوام الثبوت لا ينافى إمكان السلب .

والعرضى المفارق قد لا يزول ، [سواء عرض بعد وجود] [٢] المعروض ، كسواد الغراب ، أو مع وجوده ، كسواد الزنجى . وقد يزول ، كصفرة الذهب .

ص – وصورة الحد : الجنس الأقرب ثم الفصل .

ش – لما كان الحد الحقيقى مركبا من الذاتيات ، وقد علم أن كل مركب له مادة وصورة ، أراد أن يشير إلى مادة الحد الحقيقى وصورته .

ولما كان ذكر الصورة مستلزما لذكر المادة من غير عكس ، خص الصورة بالقصد ، فقال : « وصورة الحد » أى الحقيقى ؛ لأن اللام فيه للعهد ، والمعهود ، الحد الحقيقى : الجنس الأقرب ثم الفصل .

---

(١) جـ : العرض .

(٢) بياض فى ب .

ومعناه أن الهيئة الحاصلة بسبب وضع الجنس الأقرب أولا ثم الفصل ثانيا ، هى صورة الحد الحقيقى ؛ لأنه لو لم يوضع كذلك ، لم يحصل للحد صورة وحدانية مطابقة للمحدود كما هو عليه .

وتبيَّن من ذلك أن مادة الحد الحقيقى : الجنس الأقرب والفصل .

وإنما اختار لفظ « ثم » على الفاء ؛ لأنه يفيد تأخر الفصل على الجنس بلا لزوم ؛ لأن ثم للتراخى فيجوز أن يكون المتأخر متخلفا عن المقدم بخلاف الفاء ، فإنه للتعقيب . فلو أتى به بدل « ثم » لكان مشعرا بعدم تخلف الفصل عن الجنس . والواقع بخلافه .

ولما ذكر صورة الحد الحقيقى ومادته أراد أن يشير إلى خلل كل واحد منهما ، فبدأ بخلل الصورة ؛ لأن الصورة أقرب إلى المحدود من المادة .

ص — وخلل ذلك : نقص .

ش — أى وخلل الجزء الصورى من الحد الحقيقى بأن يوضع ١٢/ب الفصل أولا ، نقص ؛ لأنه حينئذ لم يحصل للأجزاء صورة وحدانية مطابقة للمحدود كما هو عليه . لكن لا يكون خطأً ؛ لأن الحدود الناقصة صحيحة لتمييزه للمحدود عن غيره تمييزا ذاتيا .

ص — وخلل المادة (١) : خطأ (٢) ونقص .

---

(١) ب : « ذلك » بدل « المادة » وهو خطأ .

(٢) البابرتى : « أو » بدل « و » .

ش – أى خلل مادة الحد الحقيقى قسمان : لأنه إما من جهة المعنى ، وهو خطأ أو من جهة اللفظ وهو نقص .

ص – فالخطأ : كجعل الموجود والواحد ، جنسا .

وكجعل العرضى الخاص بنوع ، فصلا . فلا ينعكس .

وكترك (١) بعض الفصول فلا يطرد .

ش – اعلم أن الخطأ على أنواع :

منها : أن يجعل العرض العام جنسا ، كجعل الموجود والواحد ، جنسا للإنسان . فيقال : الإنسان موجود ناطق أو واحد ناطق .

ومنها : أن تجعل الخاصة المفارقة مكان الفصل ، كما يقال فى تعريف الإنسان : إنه الحيوان الكاتب ؛ فإن الكاتب عرضى خاص بنوع الإنسان ، وقد جعل فصلا له ، فلا ينعكس الحد ؛ لوجود المحدود بدونه ؛ ضرورة وجود الشيء بدون خاصته المفارقة .

ومنها : أن يترك بعض الفصول كترك المايت فى حدّ الإنسان ، عند من يجعل الناطق مشتركا بين الإنسان والملائكة ، فلا يطرد الحد ؛ ضرورة وجود الحد بدون المحدود فى الملائكة .

وخلل الأمثلة الثلاثة من جهة المادة ؛ إذ وضع العام ثم قيد بالخاص فوقع الصورة غير مختلة ، فلا يكون الخلل إلا (٢) من جهة المادة .

---

(١) كذا فى ط ، ع . وفيما عداهما : وترك .

(٢) « إلا » ساقط من ب .

ص - وكتعريفه بنفسه ، مثل : الحركة (١) : عرض نقلة ، والإنسان (٢) : حيوان بشر .

ش - من أنواع الخطأ : تعريف الشيء بنفسه ، أى بما اشتمل على نفس المحدود ، كما فى المثالين المذكورين ؛ فإن تعريف الإنسان والحركة مشتمل على البشر والنقلة ، وهما نفس الإنسان والحركة .

والفرق بين المثالين أن المحدود فى الأول عرض وفى الثانى جوهر .

وإنما اختص الخلل فيهما بالمادة ؛ لأنه أخذ فيهما نفس الشيء مكان الفصل .

ص - وكجعل النوع والجزء جنسا ، مثل : الشر : ظلم الناس ، والعشرة : خمسة وخمسة .

ش - ومن أنواع الخطأ أخذ نوع الشيء (٣) [أو جزئه الغير المحمول] (٣) . مكان جنسه .

مثال الأول : قولنا : الشر ظلم الناس ؛ فإن الظلم نوع من الشر أخذ مكان جنسه .

ومثال الثانى : قولنا : العشرة خمسة وخمسة ؛ فإن الخمسة غير محمولة على العشرة ، وقد أخذت مكان جنسها .

---

(١) ع : والحركة وزيادة الواو فيه خطأ .

(٢) ع : « الإنسان » بدون الواو ، والصحيح ما أثبتناه .

(٣) العبارة ما بين القوسين ساقطة من ب .

والخلل فى المثالين إنما اختص بالمادة ؛ لأنه أخذ فيهما غير الجنس مكانه .

قيل [١] : الخطأ فى الأقسام الستة كما يقع فى الحد الحقيقى ، فقد يقع فى الحد الرسمى المركب من العرضيات الصرفة .

وفيه نظر ؛ لأن الحد الرسمى المركب من العرضيات الصرفة لم يوجد فيه جنس ولا فصل ، فكيف يمكن أن يوجد غيرهما مكانهما ؟

والأولى أن يقال : لما كان الحد الرسمى على الوجه [الذى] [٢] اعتبره المصنف متناولا للحدود الناقصة كما مر . والحدود الناقصة جاز أن تشتمل على الجنس والفصل . فمن [٣] هذه الجهة يمكن أن يقع الخطأ المذكور فى الحد الرسمى .

والمذكور عقيب الرسمى يختص به ؛ إذ لا مدخل للخفا والتوقف فى الذاتى .

ص – ويختص الرسمى باللازم الظاهر ، لا بخفى مثلِه ، ولا أخفى ، ولا بما تتوقف عقليته عليه . مثل : الزوج : عدد يزيد على الفرد بواحد .

وبالعكس ، فإنهما [متساويان] [٤] .

---

(١) القائل هو الخنجى . انظر النقود والردود ٣١/أ .

(٢) زيادة من أ ، ب ، جـ .

(٣) ب : من .

(٤) فى الأصل : مستويان ، والمثبت من أ ، ب ، جـ ، ط ، ع والبابرتى ، وكذا فى المنتهى ص ٥ .

ومثل : النار : جسم كالنفس ، فإن النفس أخفى .

ومثل : الشمس : كوكب نهارى ، فإن النهار يتوقف على الشمس .

ش – اللام فى « اللازم » للعهد ، والمعهود : اللازم المختص ، أى ويختص الحد الرسمى باللازم المختص الظاهر ؛ لأنه لو لم يكن لازما لجاز صدق المحدود بدونه ، فيلزم عدم الانعكاس ولو لم يكن مختصا ، ١٣/أ
لجاز صدقه بدون المحدود ، فيلزم الاطراد .

ولو لم يكن ظاهرا لم يفد ؛ لأن المساوى فى الظهور والخفا ، عند العقل لا يصلح للتعريف ؛ لامتناع الترجيح من غير مرجح .

وكذا الأخفى ؛ لامتناع ترجيح المرجوح .

وكذا ما يتوقف تعقله على تعقل المحدود ؛ لامتناع توقف الشىء على ما يتوقف عليه .

مثال تعريف الشىء بما يساويه فى الظهور والخفا قولنا : الزوج عدد يزيد على الفرد بواحد . فقد عرف الزوج بالفرد ، وهما متساويان عند العقل فى الظهور والخفاء .

قوله : « وبالعكس » أى مثل : الفرد عدد يزيد على الزوج بواحد .

ومثال تعريف الشىء بالأخفى قولنا : النار جسم كالنفس ؛ فإن النفس أخفى من النار عند العقل [1] .

---

(١) فى كل من النسخ : « وقد عرف النهار بها » بعد قوله : « عند العقل » . وظاهر أنه من خطأ الناسخين .

ومثال تعريف الشيء بما يتوقف عقليته على الشيء قولنا : الشمس كوكب نهارى . فإنه عرف الشمس بالنهار ، والنهار يتوقف تعقله على تعقل الشمس ؛ لأن النهار عبارة عن وقت ظهور الشمس فوق الأفق .

وكل واحد من هذه الثلاثة أردأ مما قبله ، فلهذا أخره عنه .

ص – والنقص ، كاستعمال الألفاظ الغريبة والمشتركة والمجازية .

ش – اعلم أن النقص – وهو الخلل فى المادة من جهة اللفظ – [إنما يكون] (١) باستعمال ألفاظ غريبة بالنسبة إلى السامع كتعريف الخلق بالديدن مثلا ، أو ألفاظ مشتركة ، نحو : الشمس عين ، أو مجازية ، نحو : الطواف صلاة .

وإنما أخر النقص اللفظى عن الخطأ ، وإن كان أقرب إلى النقص [الصورى] ؛ (٢) لأنه تعلق بقسمى الحقيقى والرسمى ، ومن جهة اللفظ دون المعنى .

ص – ولا يحصل الحد بالبرهان (٣) لأنه وسط يستلزم حكما (٤) على المحكوم عليه . فلو قدر فى الحد لكان مستلزما عين (٥) المحكوم عليه .

---

(١) زيادة من أ ، ب ، جـ .
(٢) فى الأصل : الضرورى ، والمثبت من أ ، ب ، جـ .
(٣) كذا فى ط ، ع ، وفى سائر النسخ والمنتهى : ببرهان .
(٤) ط : الحكم بدل « حكما » .
(٥) كذا فى ط وفى سائر النسخ وكذا فى المنتهى وفى البابرتى : « غير » وفى ع : « لعين » .

ش – أى لا يمكن إقامة البرهان على ثبوت الحد للمحدود ؛ لأن البرهان وسط يستلزم ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه . فلو قدر البرهان فى الحد لزم أن يكون مستلزما لثبوت عين المحكوم عليه لنفسه ، أى مستلزما (١) لثبوت عين المحدود لنفسه ؛ لأن البرهان إذا كان مستلزما لثبوت الحد الذى هو جميع أجزاء المحدود للمحكوم عليه الذى هو المحدود ، لكان مستلزما لثبوت عين المحكوم عليه لنفسه . لأن ثبوت الشيء للشيء إنما يكون بواسطة أجزائه له . فما يكون علة لثبوت أجزاء شيء لشيء يكون علة لثبوته له ، ومحال أن يتوقف ثبوت الشيء لنفسه وثبوت أجزائه له على غيره ؛ لأن الحكم بثبوت الشيء لنفسه وثبوت أجزائه له لا يتوقف إلا على تصوره وتصور أجزائه .

وإنما سمى البرهان وسطا ؛ لأنه هو الواسطة للحكم بثبوت المحكوم به للمحكوم عليه فى النتيجة .

وعلى الوجه الذى قررنا يندفع ما قيل : إن الحد ليس نفس المحدود ، فلا يستلزم ثبوت عين المحكوم عليه لنفسه .

ص – ولأن الدليل يستلزم تعقل ما يستدل عليه . فلو دل عليه – لزم الدور .

ش – هذا دليل آخر على أن الحد لا يحصل بالدليل .

وتقريره أن الدليل على الشيء يستلزم تعقل ما يستدل عليه والمستدل عليه هو الحكم بثبوت الحد للمحدود . فيكون الدليل عليه

---

(١) فى الأصل : مستلزم ، والمثبت من أ ، ب ، جـ .

موقوفا على تعقل المحدود والحد ، والحكم بثبوت أحدهما للآخر . فلو دل على ثبوت الحد للمحدود لكان ثبوت الحد للمحدود موقوفا على الدليل ، وتعقل المحدود موقوف على ثبوت الحد للمحدود ؛ ضرورة استفادة تعقل المحدود من ثبوت الحد . فيكون تعقل المحدود موقوفا على الدليل عليه ، والدليل عليه موقوف على تعقله ؛ فيلزم الدور ، وهو محال (١) .

فإن قيل : لا نسلم لزوم الدور ؛ لأن الدليل على ثبوت الحد للمحدود موقوف على تعقل المحدود باعتبار مّا ، لا على تعقل حقيقته ،
١٣/ب وتعقل حقيقته المحدود موقوف على الدليل ، فلا يكون دورا .

أجيب عنه بأن المثبت بالدليل بثبوت الحد للمحدود من حيث هو حد له فيجب تصوره من هذه الحيثية ، وتصوره من هذه الحيثية يوجب تصور المحدود بحقيقته . فيكون الدليل عليه موقوفا على تعقل المحدود بحقيقته ؛ فيلزم الدور .

ص – فإن قيل : فمثله فى التصديق .

ش – هذا نقض إجمالى للدليل الثانى .

وتوجيهه أن يقال : الدليل الذى ذكرتم على امتناع اكتساب الحد بالدليل ، مثله فى التصديق جارٍ فى بيان اكتسابه بالدليل ؛ لأن الدليل على التصديق يتوقف على تعقل التصديق . فلو كان التصديق مستفاداً

---

(١) قال السعد فى حاشية شرح العضد (١ : ٨٤ ، ٨٥) : « واعلم أن تفصيل القول فى أن الحد لا يكتسب بالبرهان وتحقيق الحق مما لا يليق بهذا الكتاب . ومن أراده فعليه بكتاب البرهان من منطق الشفاء » .

من الدليل لزم الدور . فلو صح الدليل الذى ذكرتم لزم امتناع حصول التصديق بالدليل . والتالى ظاهر الفساد فالمقدم مثله .

ص – قلنا : دليل التصديق على حصول ثبوت النسبة أو نفيها لا على تعقلها .

ش – أجاب عنه المصنف بأنا لا نسلم أن مثل الدليل المذكور جار فى التصديق .

قوله : لأن الدليل على التصديق يوقف على تعقل التصديق ، فلو كان التصديق مستفادا منه لزم الدور .

قلنا : لا نسلم لو كان التصديق (١) مستفادا من الدليل لزم الدور وذلك لأن دليل التصديق على ثبوت النسبة أو نفيها ، أعنى الحكم الإيجابى أو السلبى ، لا على تعقل النسبة الإيجابية أو السلبية . فيكون ثبوت النسبة أو نفيها موقوفا على الدليل ، لا على تعقلها . والدليل على ثبوت النسبة أو نفيها موقوف على تعقلها لا على ثبوتها فلا يلزم الدور .

بخلاف ما نحن بصدده ؛ فإن الدليل موقوف على تعقل المحدود وتعقل المحدود موقوف على الدليل فيكون دورا .

ص – ومن ثم (٢) لم يمنع الحد .

ش – أى ومن أجل أن الحد لا يحصل بالدليل ، لا يجوز أن

---

(١) أ ، ب ، جـ : لا نسلم أن التصديق لو كان .

(٢) ع : ثمة .

يمنع الحد بأن يقال : لم قلتم بأن الإنسان هو الحيوان الناطق مثلا ، وإلا لَوَجَب على الحادِّ إقامة الدليل عليه ؛ لأن المنع يُشعر بطلب الدليل ، والدليل عليه ممتنع .

اعلم أن « ثم » وضع فى اللغة للمكان المشار إليه ، ولما كان امتناع الدليل على الحد أصلا لامتناع منع الحد ، والأصل كالمحل بالنسبة إلى الفرع ، عبر عنه بـ « ثم » مجازا .

ص – ولكن يعارض ويبطل بخلله (١) .

ش – لما ذكر أن الحد لا يمنع ، أراد أن يذكر طريق المنازعة [فيه] (٢) ، وهو المعارضة أو إبطاله بإثبات خلله .

والمعارضة هى : المقابلة على سبيل الممانعة .

وفى الحد إنما يمكن بإيراد حد آخر راجح عليه بوجه من الوجوه ، أو [مساو] (٣) له .

والخلل إما فى طرده أو عسكه أو غيرهما من الشرائط المعتبرة فى الحد ، فإثباته يبطل الحد .

ص – أما إذا قيل : الإنسان حيوان ناطق ، وقصد مدلوله لغة أو شرعا – فدليله النقل بخلاف تعريف الماهية .

---

(١) البابرتى : بخلل .
(٢) فى الأصل : « له » ، والمثبت من أ ، ب ، جـ .
(٣) فى الأصل : متساو ، والمثبت من أ ، ب ، جـ .

ش – اعلم أن ما ذكره من امتناع تحصيل الحد بالدليل مخصوص بما إذا قصد بذكر الحد تعريف الحقيقة . أما إذا قصد به مدلوله لغة أو شرعا ، كما إذا قيل : الإنسان حيوان ناطق ، وقصد بذكر الحيوان الناطق أنه مدلول الإنسان لغة أو شرعا ، فلا يمتنع إثباته بالدليل ولهذا استدرك بقوله « أما » .

وإنما لا يمتنع إثباته بالدليل ؛ لأن الحادَّ حينئذ يدعى بأن مدلول لفظ الإنسان هو الحيوان الناطق شرعا أو لغة فيمكن إثبات أن أهل اللغة أو الشرع أرادوا بهذا اللفظ هذا المعنى .

والدليل على ذلك النقلُ من أهل اللغة أو الشرع .

بخلاف [تعريف] [1] الماهية ؛ لأن معناه أن ماهية الإنسان متصورة من الحيوان الناطق ، ولا يمكن الدليل عليه لما ذكرنا .

ولما فرغ عن بحث التصور وما يتعلق به من الحدود والذاتيات ، شرع فى التصديق وما يتعلق به من العكس والدليل والنقيض والبرهان .

ص – ويسمى كل تصديق : قضية ، وتسمى فى البرهان : **مقدمات** .

ش – التصديق المركب الذى يحتمل الصدق والكذب ١٤/أ
يسمى : قضية . ويرادفها : القول الجازم ، والخبر .

---

(١) فى الأصل : « توقف » بدل « تعريف » وهو خطأ .

وتسمى القضايا التى هى أجزاء البرهان ، أى القياس : مقدمات ؛ لأن المقدمة قضية جعلت جزء قياس .

ص – [والمحكوم عليه فيها] (١) إما جزئى معين أو لا .

والثانى إما مبين جزئيته أو كليته (٢) أو لا .

صارت أربعة : شخصية ، وجزئية محصورة ، وكلية ، ومهملة . كل منها موجبة وسالبة .

والمتحقق فى المهملة الجزئية فأهملت .

ش – هذه قسمة للقضية الحملية إلى الكلية والجزئية والمهملة والشخصية .

وبيانه أن الجزء الأول فيها ، أى المحكوم عليه فى القضية الحملية ، إما أن يكون جزئيا معينا ، أى مشخصاً – واحترز به عن الإضافى – أو كليا .

والأول تسمى : « شخصية » . كقولنا : هذه الصلاة صحيحة .

والثانى إما أن يكون الحكم فيها على ما صدق عليه الكلى من الأفراد أو على نفس الكلى .

والأول إما أن يبين فيها أن الحكم على كل الأفراد أو بعضها ، أو لم يبين .

---

(١) كذا فى ط ، ع والبابرتى وكذا فى المنتهى (ص ٦) وفيما سواها من النسخ : « والجزء الأول فيها » . ولا فرق من حيث المعنى .

(٢) جـ ، ع : جزئية أو كلية .

فإن بين تسمى : « جزئية محصورة » إن كان الحكم على البعض .

وسورها – وهو : اللفظ الدال على كمية أفراد المحكوم عليه – « بعض » و « واحد » إن كانت موجبة كقولنا : [بعض العبادة وضوء] (١) . و « ليس بعض » و « بعض ليس » و « ليس كل » إن كانت سالبة ، كقولنا : بعض العبادة ليس بوضوء .

وإن كان الحكم على كل الأفراد ، تسمى : « قضية كلية » .

وسورها « كل » إن كانت موجبة ، كقولنا : كل وضوء عبادة . و « لا شيء » و « لا واحد » و « ليس كل » إن كانت سالبة ، كقولنا : لا شيء من الوضوء بعبادة .

وإن لم يبين فيها الحكم على ما صدق عليه الكلى من الأفراد أو على بعضه ، تسمى : « مهملة » . كقولنا : الإنسان فى خسر .

والثانى : هو أن يكون الحكم على نفس مفهوم الكلى ، لا على ما صدق عليها من الأفراد – تسمى : « طبيعية » إن كان الحكم على نفس مفهوم الكلى ، من غير قيد العموم . كقولنا : الإنسان جوهر .

وتسمى : « عامة » إن كان الحكم فيها على نفس المفهوم بقيد العموم ، كقولنا : الإنسان نوع . فإن النوع إنما يصدق على الإنسان بقيد العموم .

---

(١) أثبت من أ ، ب ، جـ ، وفى الأصل : بعض الوضوء عبادة .

ولما لم يكن البحث فيهما ، أعنى فى القضية [الطبيعية] (١) والعامة ، مفيدا – ولهذا لم يتعرض لها فى أحكام القضايا من العكوس والتناقض وغيرهما – أعرض المصنف عن ذكرهما فى هذا التقسيم . فيبقى أربع قضايا : شخصية ، وجزئية محصورة ، وكلية ومهملة .

وكل واحدة منها إما موجبة ، إن حكم فيها بثبوت أحد الطرفين للآخر . وإما سالبة ، إن حكم فيها برفع هذا الثبوت . فيصير ثمان قضايا .

والمتحقق فى المهملة ، الجزئيةُ ، أى يلزم من صدق المهملة ، الجزئيةُ وبالعكس .

أما الأول ؛ فلأنه مهما صدق الحكم على ما صدق عليه الإنسان من الأفراد يصدق على بعض أفراد الإنسان ؛ لأن ما صدق عليه الإنسان من الأفراد ، إما كلها أو بعضها .

[وعلى التقديرين] (٢) يصدق الحكم على البعض ، فيلزم صدق الجزئية .

وأما الثانى ؛ فلأنه مهما صدق الحكم على بعض الإنسان ، صدق على ما صدق عليه الإنسان من الأفراد بالضرورة ، فيلزم صدق المهملة ؛ فيكون ذكر الجزئية فى أحكام القضايا مغنيا عن ذكر المهملة ، فلذلك أهملت فى أحكام القضايا ولم يتعرض لها .

---

(١) فى الأصل : طبيعية بدون الألف واللام ، والمثبت من النسخ الأخرى .
(٢) فى الأصل : التقدير ، وهو خطأ .

وما قيل (١) : المهملة يحتمل صدقها كلية ويحتمل صدقها جزئية . وعلى التقديرين الجزئية متحققة والكلية محتملة .

فلذلك لم يبين فيها الحكم عموما ولا خصوصا ، بل أهملت ، سهوٌ . وذلك لأن تحقق الجزئية فى المهملة واحتمال الكلية فيها بسبب أن الحكم فيها لم يبين عموما ولا خصوصا ، بل أهملت ، فكيف يصح تعليل الإهمال بتحقق الجزئية واحتمال الكلية منها .

ص – ومقدمات البرهان قطعية [لتنتج قطعيا] (٢) ؛ لأن لازم الحق حق (٣) .

وتنتهى إلى ضرورية ، وإلا لزم التسلسل .

ش – اعلم أن البرهان هو القياس اليقينى المنتج لنتيجة قطعية [أى يقينية] (٤) فلابد وأن يكون جميع مقدماته قطعية ؛ لأن مقدماته ١٤/ب لازمة له ، ولازم الحق حقٌّ .

ولا يلزم أن يكون مقدمات البرهان ضرورية أى بيِّنة بنفسها ؛ لجواز أن يكون جميعها أو بعضها مطلوبة قطعية ، بل لابد وأن ينتهى إلى الضروريات .

---

(١) القائل هو الخنجى . انظر : النقود والردود ٣٤/ب .

(٢) زيادة من جـ ، ط ، ع والبابرتى .

(٣) ع : « وحق » وزيادة الواو خطأ .

(٤) زيادة من أ ، ب ، جـ .

« وإلا » أى وإن لم ينته إلى الضروريات ، لزم التسلسل ؛ لأنه حينئذ تكون تلك المقدمات مكتسبة من مقدمات أخر ، وتلك أيضا مكتسبة ، وهلم جرا ، ويلزم التسلسل .

ولما كان الدور أيضا تسلسلا ، إلا أنه فى الأمور المتناهية ، استغنى بذكر التسلسل عن ذكره .

ص – وأما الأمارات – فظنية أو اعتقادية ، إن لم يمنع مانع ؛ إذ ليس بين الظن والاعتقاد وبين أمر ، ربط عقلى ؛ لزوالهما مع قيام موجبهما .

ش – أى وأما الأمارات فنتائجها ظنية أو اعتقادية لا مطلقا ، بل بشرط أن لا يكون مانع يمنع عن حصول الظن أو الاعتقاد . وذلك لأن الأمارات مركبة من الظنيات الصرفة ، أو من الاعتقاديات أو مختلطة ، أو من واحدة منهما ومن القطعيات .

وعلى التقارير لا تكون الأمارات قطعية بل ظنية أو اعتقادية .

والظنية والاعتقادية لا تفيد إلا ظنية أو اعتقادية ، لكن بشرط أن لا يمنع مانع .

إذ ليس بين الظن والاعتقاد الذى هو نتيجة الأمارات وبين أمرٍ ما ، أى الأمارات المنتجة لها ، ربط عقلى ، أى علامة طبيعية تقتضى استلزام الأمارات لنتائجها ؛ إذ لو كان بينهما ربط عقلى لما زال ظن النتيجة أو اعتقادها مع قيام موجبهما ، أعنى الأمارات ، والتالى باطل فالمقدم مثله .

أما الملازمة فظاهرة . وأما بطلان التالى ؛ فلأنا إذا شاهدنا مثلا مركوب القاضى وخدَمَه على باب دار حصل لنا الظن بحضور القاضى فيها . فمشاهدة مركوب القاضى وخدمه على باب الدار أمارة للظن بحضور القاضى فيها . فإذا دخلنا الدار فظهر غيبته زال الظن المذكور مع قيام موجبه ، وهو الأمارة .

والمانع إما دليل عقلى أو حسى يعارض الأمارة .

أما العقلى فكالدليل القطعى الدال على أن بعض الموجود ليس بمحسوس . فإنه مانع للازم الأمارة الدالة على أن كل موجود محسوسٌ .

وأما الحسى فكما فى المثال الذى ذكرنا .

ص – و (١) وجه الدلالة فى المقدمتين أن الصغرى خصوص والكبرى عموم ، فيجب الاندراج فيلتقى موضوع الصغرى ومحمول الكبرى .

وقد تحذف إحدى المقدمتين للعلم بها .

ش – الدلالة فى المقدمتين هى : كونهما بحيث يلزم من العلم بهما ، العلمُ بالمطلوب .

ووجه الدلالة ، أى لميَّتها – وهى السبب الذى لأجله لزم من العلم بالمقدمتين العلم بالنتيجة – هو أن الصغرى خصوص والكبرى عموم .

---

(١) « و » ساقطة من ط ، ع .

وذلك لأن الحكم فى الكبرى على جميع ما صدق عليه الأوسط فيتناول الأصغر وغيره .

والحكم فى الصغرى مخصوص بالأصغر فقط . ولا نعنى بكون الصغرى خصوصا والكبرى عموما إلا هذا .

وإذا كان كذلك أى الصغرى خصوصا والكبرى عموما على الوجه المذكور ، وجب اندراج الأصغر تحت الأوسط فى الحكم بالأكبر على جميع ما صدق عليه الأوسط ؛ لأن الأصغر من جملتها فيلتقى بالضرورة موضوع الصغرى أعنى الأصغر ، ومحمول الكبرى ، أعنى الأكبر إما إيجابا ، إن كانت الكبرى موجبة ، أو سلبا ، إن كانت الكبرى سالبة .

مثال الأول قولنا : الوضوء عبادة وكل عبادة تصح بنية ، فإنه يلزم منه أن الوضوء يصح بنية .

و [مثال الثانى] (١) قولنا : النبيذ مسكر ، ولا شىء من المسكر بحلال ، فإنه يلزم منه أن النبيذ ليس بحلال .

وإنما اختص البيان بالشكل الأول لرجوع الباقى إليه .

وقد تحذف إحدى مقدمتى الدليل للعلم بها ، وهى إما الصغرى أو الكبرى . ١٥/أ

مثال ما إذا كانت الصغرى محذوفة قولنا : الوضوء يحتاج إلى

---

(١) زيادة من أ ، ب ، جـ .

النية ؛ لأن كل عبادة تحتاج إليها فإن الصغرى ، وهى قولنا : الوضوء عبادة ، قد حذفت .

مثال ما إذا كانت الكبرى محذوفة قولنا : الوضوء لا يصح [بدون] (١) النية لأن الوضوء عبادة . فإن الكبرى ، وهو قولنا : وكل عبادة لا تصح بدون النية ، قد حذفت .

ص — والضروريات ، منها : المشاهدات الباطنة ، وهى ما لا يفتقر إلى عقل ، كالجوع والألم .

ومنها : الأوليات ، وهى ما يحصل بمجرد العقل ، كعلمك بوجودك ، وأن النقيضين يصدق أحدهما .

ومنها : المحسوسات ، وهى ما يحصل (٢) بالحس .

ومنها [التجربيات] (٣) وهى ما يحصل (٤) بالعادة ، كإسهال المسهل والإسكار .

ومنها : المتواترات ، وهى ما يحصل (٥) بالأخبار تواترا ، كبغداد ومكة .

ش — لما ذكر أن مقدمات البرهان لابد وأن تنتهى إلى

---

(١) فى الأصل : « بذلك » بدل « بدون » وهو خطأ .
(٢) ط : تحصل .
(٣) فى الأصل : تجربيات بدون لام التعريف .
(٤ ، ٥) ط : تحصل .

الضروريات أراد أن يشير إليها ، فذكر ما هو الأشهر منها ، لا الجميع ؛ لأن القضايا الحدسية والقضايا التى قياساتها معها ، من الضروريات ، ولم يذكرهما .

فلذلك قال : « منها » ؛ لأن « من » تفيد التبعيض ، فلنقتصر أيضا على ما ذكره المصنف . وهى خمس .

الأولى : المشاهدات الباطنة ، وهى القضايا التى يستفيد الإنسانُ التصديقَ بها من القوى الباطنة ، وهى ما لاتفتقر إلى عقل ، أى ما لا تفتقر فى حصول طرفيها عند المشاهِد إلى عقل . كالجوع والألم ؛ فإن حصولهما عند من يشاهدهما لا يفتقر إلى العقل ، ولذلك يحصل للبهائم والمجانين .

وأما الحكم فيها فيفتقر إلى العقل ، إن كان كليا [كما] [1] فى سائر القضايا ، وإن كان جزئيا فيفتقر إلى العقل أيضا على رأى من يقول : إن الحاكم مطلقا هو العقل ، سواء كان الحكم كليا أو جزئيا ؛ إذ الحس ظاهرا أو باطنا ، لا حكم له .

الثانية : الأوليات ، وهى القضايا التى تحصل بمجرد العقل ، أى لا يتوقف حكم العقل بها إلا على تصور طرفيها فقط ، سواء كان تصور طرفيها جزئيا ، كعلمك أى كتصديقك بوجودك ، أو كليا ، كتصديقك بأن النقيضين يصدق أحدهما .

---

(١) زيادة من أ ، ب .

الثالث : المحسوسات ، وهى القضايا التى يستفيد الإنسان التصديق بها من الحواس الظاهرة . كقولنا : الشمس مضيئة ، والنار حارة .

الرابعة : التجربيات ، وهى قضايا تحصل بالعادة ، أى بتكرار المشاهدة على وجه يتأكد منها عقد قوى لا شك فيه ، وهى لا تخلو عن قياس خفى مع تكرار المشاهدة ، وهو أن تعلم أن الوقوع المتكرر على نهج واحد لا يكون اتفاقيا . كحكمنا بإسهال المسهل الذى هو السقمونيا مثلا ؛ فإن بعد تكرر وقوع الإسهال عقيب ملاقاة المسهل البدن ، يحصل ذلك الحكم ، وكحكمنا بإسكار المسكر .

الخامسة : المتواترات ، وهى قضايا تحصل للنفس بالأخبار تواترا أى كثرة متوالية موجبة لسكون النفس سكونا تاما يزول معه الشك بسبب كثرة الشهادات بحيث يحيل العقل تواطئ الشهداء على الكذب . كحكمنا بوجود بغداد ومكة .

ص – [و] (١) صورة البرهان اقترانى [و] (٢) استثنائى .

فالاقترانى : ما لا يذكر اللازم ولا نقيضه فيه بالفعل . والاستثنائى : نقيضه .

ش – لما ذكر مادة البرهان ، شرع فى صورته ، وهى القول المؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر .

---

(١) زيادة من ط ع والبابرتى .

(٢) كذا فى ط ، ع والبابرتى وفى سائر النسخ « أو » بدل « و » .

ويسميه المنطقيون : « قياسا » .

وقد مر فائدة القيود المذكورة .

والقياس ينقسم إلى اقترانى واستثنائى .

فالاقترانى : القياس الذى لا يذكر اللازم ، أى النتيجة ، ولا نقيضه فيه بالفعل . كقولنا : النبيذ مسكر ، وكل مسكر حرام ، فيلزم منه أن النبيذ حرام ، وهو لا يكون مذكورا فيه بالفعل ولا نقيضه .

والاستثنائى نقيضه أى ما يكون اللازم أو نقيضه فيه مذكورا بالفعل . كقولنا : لو كان [الوضوء عبادة لم] (١) يصح بدون [النية ، لكن الوضوء] (٢) عبادة ، يلزم منه أنه لا يصح بدون النية ، [وهو مذكور فيه بالفعل] (٣) .

وكقولنا : لو كان الوضوء صحيحا بدون النية لما كان عبادة ، لكنه عبادة ، ينتج أنه لا يكون صحيحا بدون النية . فإن نقيضه مذكور [فيه] (٤) بالفعل .

ص – والأول (٥) بغير شرط ، ولا تقسيم .

ويسمى المبتدأ فيه : « موضوعا » والخبر : « محمولا » – وهى الحدود – والوسط (٦) : الحد المتكرر . وموضوعه : « الأصغر »

(١ ، ٢ ، ٣) بياض فى ب .

(٤) زيادة من ب ج .

(٥) فيما عدا ط ، ع : فالأول .

(٦) فيما عدا ط : فالوسط .

ومحموله : « الأكبر » وذات الأصغر : « الصغرى » وذات الأكبر : « الكبرى » .

ش – الأول القياس الاقترانى بغير شرط ، أى لا يكون فيه مقدمة مشتملة على [الشرط ، وهى المتصلة ، ولا تقسيم ، أى لا يكون فيه مقدمة مشتملة على] (١) التقسيم ، وهى [المنفصلة] (٢) .

والحاصل أن القياس الاقترانى لا يكون فيه متصلة ولا منفصلة وقيل [عليه] (٣) بأنه يشكل هذا بالقياسات الاقترانية الشرطية .

وأجيب عنه بأنه يمكن أن يقال : مراده بغير شرط ولا تقسيم : إنهما غير ملازمين فى الاقترانى : فإن الاقترانى لا يلزم أن يكون فيه متصلة أو منفصلة . بخلاف الاستثنائى فإنه يلزم أن تكون إحدى مقدمتيه متصلة أو منفصلة .

ويمكن أن يقال أيضاً : لما كانت الاقترانات الشرطية غير مذكورة فى كتب المتقدمين ، لكونها غير يقينية الانتاج ، ولقلة الاحتياج إليها ، لم يعتبرها المصنف ، ولم يعدها من القياسات الاقترانية ، فلهذا خص الاقترانى بالحملى .

ويسمى المبتدأ ، أعنى المحكوم عليه فى القول الذى جعل جزء القياس الاقترانى : « موضوعاً » .

---

(١) ما بين القوسين بياض فى ب .
(٢) فى الأصل : المتصلة ، وهو خطأ .
(٣) زيادة من أ ، ب .

ويسمى الخبر أى المحكوم به فيه : « محمولاً » [١] .

والموضوع والمحمول فى مقدمتى القياس تسمى : « حدودا » . وإنما أنث الضمير لأنها ثلاثة .

« والوسط » هو : الحد المتكرر .

وموضوعه ، أى موضوع اللازم ، أعنى النتيجة تسمى : « الأصغر » .

ومحموله يسمى : « الأكبر » .

وذات الأصغر ، أعنى المقدمة التى فيها الأصغر تسمى : « الصغرى » .

وذات الأكبر ، أى المقدمة التى فيها الأكبر تسمى « كبرى » .

ص – ولما كان الدليل قد يقوم على إبطال النقيض ، والمطلوب نقيضه ، وقد يقوم على الشىء ، والمطلوب عكسه – احتيج إلى تعريفهما .

ش – مثال الأول : قياس الخلف ، فإن الدليل يقوم على إبطال نقيض النتيجة ، والمطلوب : النتيجة .

مثال الثانى ما يقع فى الأشكال الثلاثة المغايرة للأول ؛ فإنها عند ردها إلى الأول قد يقوم الدليل على إثبات شىء ، والمطلوب عكسه ، كما

---

(١) فى المنتهى ص ٨ : « والمفردان من مقدمتيه يسمى المنطقيون الأول موضوعا والثانى محمولا ، والمتكلمون موصوفا وصفة ، والفقهاء محكوما عليه وحكما ، والنحويين مبتدأ وخبرا » .

سيجىء فى موضعه مفصلا . فلذلك احتيج إلى تعريف التناقض والعكس وبيان شرائطهما وأحكامهما .

ص – فالنقيضان : كل [قضيتين] (١) إذا صدقت إحداهما كذبت الأخرى وبالعكس .

ش – لما كان بيان العكس متوقفا على التناقض من غير عكس ، بدأ بالتناقض ، فقال : النقيضان : كل قضيتين إذا صدقت إحداهما كذبت الأخرى ، وبالعكس ، أى إذا كذبت إحداهما صدقت الأخرى .

واحترز بالقيد الأخير عن سائر المتقابلين ؛ فإنه إذا صدق كذب الآخر ، لكن لا يلزم من كذب أحدهما صدق الآخر ؛ لجواز خلو المحل عنهما .

ويلزم على هذا التعريف [كون] (٢) القضية مع لازم نقيضها المساوى متناقضين ؛ لأنه إذ صدقت إحداهما كذبت الأخرى وبالعكس .

كقولنا : هذا إنسان ، هذا ليس بناطق .

والأولى أن يقال : النقيضان : كل قضيتين يستلزم صدق إحداهما لذاته كذب الأخرى وبالعكس .

---

(١) فى الأصل نقيضتين ، وهو خطأ .

(٢) فى الأصل و أ : « أن » بدل « كون » والمثبت من ب .

فحينئذ تخرج القضية مع لازم نقيضها المساوى ؛ لأنه وإن استلزم صدق إحداهما كذب الأخرى ، لكن لا لذاتها ، بل بواسطة لازمها المساوى .

ص – فإن كانت شخصية – فشرطها أن لا يكون بينهما اختلاف فى المعنى إلا النفى والإثبات ، فيتحد الجزءان بالذات والإضافة ، والجزء [1] والكل ، والقوة [2] والفعل ، والزمان والمكان ، والشرط .

١٦/أ **ش** – لما ذكر تعريف النقيضين شرع فى بيان شرائطهما . فبدأ بشرائط القضية الشخصية لكونها عامة .

فإن كانت القضية شخصية فشرطها ، فى أن يكون نقيضا لشخصية أخرى : أن لا يكون بين الشخصيتين اختلاف فى المعنى إلا الاختلاف بالنفى والإثبات .

وإنما قيد الاختلاف بقوله : « فى المعنى » ليدخل فيه نحو : هذا إنسان ، هذا ليس ببشر ؛ فإنهما متناقضان مع اختلافهما بغير النفى والإثبات ، وهو الاختلاف باللفظ .

وإذا اشترط اتحاد الشخصيتين فى غير النفى والإثبات ، يجب أن يتحد الجزءان ، أى الموضوع والمحمول بالذات أى بالمعنى . كقولنا : زيد كاتب ، زيد ليس بكاتب . وبالإضافة ، كقولنا : زيد أب لعمرو ، وزيد

(١ ، ٢) ط : أو بدل أ « و » .

ليس بأبٍ لعمرو . وبالجزء والكل ، كقولنا : الزنجى أسود كله ، الزنجى ليس بأسود كله . وكذا الجزء .

وبالقوة والفعل ، كقولنا : الخمر مسكر بالقوة ، ليس بمسكر بالقوة ، وكذا الفعل .

وبالزمان ، كقولنا : زيد جالس فى هذا الزمان ، زيد ليس بجالس فى هذا الزمان .

وبالمكان ، كقولنا : زيد جالس فى الدار ، زيد ليس بجالس فى الدار .

وبالشرط ، كقولنا : الجسم مفرق للبصر بشرط كونه أبيض ، الجسم ليس بمفرق للبصر بشرط كونه أبيض .

وإنما اشترط فى تناقض الشخصيتين اتحادهما فى هذه الأمور ؛ لأنه لو اختلفتا فى واحد منهما ، لم يتحقق التناقض بينهما .

ص – وإلا لزم اختلاف الموضوع فى الكم ؛ لأنه إن اتحدا – جاز أن يكذبا فى الكلية ، مثل : كل إنسان كاتب ؛ لأن الحكم بعرضى خاص بنوع .

وأن [١] يصدقا فى الجزئية ؛ لأنه غير متعين ، فنقيض الكلية المثبتة جزئية سالبة ، ونقيض الجزئية المثبتة سالبة كلية .

ش – أى وإن لم تكن القضية شخصية ، بل محصورة ، يلزم

---

(١) « أن » ساقط من البابرتى .

مع الشرائط المذكورة فى الشخصية ، اختلاف الموضوع فى القضيتين بالكم أى بالكلية والجزئية .

والحاصل أنه يجب أن يكون الموضوع فى إحداهما كليا ، وفى الأخرى جزئيا ؛ لأنه إن اتحد الموضوع فى القضيتين بالكم ، جاز أن يكذبا فى الكلية . مثل قولنا : كل إنسان كاتب ، لا شىء من الإنسان بكاتب ؛ لأن الحكم بالكاتب على الإنسان حكم بعرضى خاص به ، غير شامل لجميع أفراده ، فلا يصدق السلب عن كل أفراده ، ولا الثبوت لكلها ؛ ضرورة ثبوته لبعض الأفراد ، وسلبه عن بعضها .

وأن يصدقا ، أى إن اتحد الموضوع فى القضيتين بالكم ، جاز أن يصدقا فى الجزئية ، كقولنا : بعض الإنسان كاتب ، بعض الإنسان ليس بكاتب ؛ لأن الموضوع فى القضية الجزئية غير متعين ، فيجوز أن يكون البعض المحكوم عليه بالسلب غير البعض المحكوم عليه بالإيجاب ، فيجوز صدقهما معا .

وإذا بين أن اختلاف الموضوع بالكم شرط فى تناقض المحصورتين ، فنقيض الكلية المثبتة ، أى الموجبة ، جزئية سالبة . كقولنا : كل إنسان حيوان ؛ فإن نقيضه : بعض الإنسان ليس بحيوان . ونقيض القضية الجزئية الموجبة ، سالبة كلية ، كقولنا : بعض الحيوان إنسان ، فإن نقيضه : لا شىء من الحيوان بإنسان .

وإذا كانت السالبة الجزئية نقيضا للموجبة الكلية ، والسالبة الكلية نقيضا للموجبة الجزئية ، تكون الموجبة الكلية نقيضا للسالبة الجزئية ، والموجبة الجزئية نقيضا للسالبة الكلية ؛ لأن التناقض إنما يتحقق من الجانبين .

ص – وعكس كل قضية : تحويل مفرديها على وجه يصدق .

ش – لما ذكر التناقض ، شرع فى بيان العكس ، وبدأ بالعكس المستوى ، وهو عبارة عن تحويل مفرداتها ، أى تبديل كل واحد من طرفى القضية ، أعنى المحكوم عليه وبه ، بالآخر ، فيتناول عكس الحمليات ١٦/ب والشرطيات ؛ لأن المحكوم عليه يتناول الموضوع والمقدم ، والمحكوم به يتناول المحمول ، والتالى .

قوله : على وجه يصدق [(١)] .

فيه نظر ؛ لأنه يلزم منه أن يكون قولنا : بعض الإنسان حيوان ، عكسا لقولنا : بعض الحيوان ليس بإنسان ؛ لأنه يصدق عليه هذا التعريف ؛ لأنه بدل كل من الطرفين بالآخر على وجه يصدق ، وليس كذلك بالاتفاق ؛ لأن عكس السالبة لا يكون موجبة وبالعكس .

اللهم إلا أن يقال : مراد المصنف من قوله : « على وجه يصدق » أنه على وجه متى صدق الأصل صدق العكس ؛ لأن بقاء الصدق بهذا المعنى شرط فى العكس ؛ لأن العكس لازم الأصل ، وصدق اللازم شرط فى صدق الملزوم .

ويجب أن يعتبر بقاء الكيف أيضا ؛ لأن الجمهور اصطلحوا على هذا .

---

(١) راجع شرح العضد (٩٥/١) وحاشية السعد والسيد .

ص – فعكس الكلية الموجبة (١) جزئية موجبة ، وعكس الكلية السالبة مثلها (٢) ، وعكس الجزئية الموجبة (٣) مثلها .

ولا عكس للجزئية السالبة .

ش – عكس الموجبة الكلية جزئية موجبة ؛ لأنه إذا صدق قولنا : كل ج ب ، وجب أن يصدق بعض ب ج ، وإلا لصدق نقيضه ، وهو قولنا : لا شيء من ب ج .

فيجعل كبرى الأصل هكذا : كل ج ب ولا شيء من ب ج ، ينتج : لا شيء من ج ج . هذا خلف .

ولا ينعكس الموجبة الكلية إلى الموجبة الكلية ؛ لجواز كون المحمول أعم من الموضوع ، فحينئذ لا يصدق العكس كليا .

كقولنا : كل إنسان حيوان ، فإنه لا يصدق كل حيوان إنسان فى عكسه .

وعكس الكلية السالبة مثلها ، أى السالبة الكلية ؛ لأنه إذا صدق لا شيء من ج ب ، وجب أن يصدق لا شيء من ب ج

---

(١) كذا فى أ ، جـ ، ط ، ع والبابرتى وكذا فى المنتهى ، وفيما سواها من النسخ : الموجبة الكلية .

(٢) سالبة : مثلها .

(٣) كذا فى جـ ، ط ، ع والبابرتى وكذا فى المنتهى ، وفيما سواها من النسخ : الموجبة الجزئية .

وإلا لصدق نقيضه ، وهو قولنا : بعض ب ج . فتجعله صغرى الأصل هكذا : بعض ب ج ، ولا شيء من ج ب ، ينتج : ليس بعض ب ب ، هذا خلف .

وعكس الموجبة الجزئية مثلها ، أى الموجبة الجزئية . بيانه كما فى الموجبة الكلية .

ولا عكس للجزئية السالبة ؛ لأنه يصدق قولنا : ليس بعض الحيوان إنسانا ، ولا يصدق فى عكسه : ليس بعض الإنسان حيوانا .

هذا إذا كانت السالبة الجزئية غير الخاصتين .

أما الشرطيات فالمنفصلة منها لا تنعكس ؛ لأن مقدمها لا يتميز عن تاليها بالطبع .

وإما المتصلة فعكسها على قياس عكس الحمليات ، وبيانها كبيانها .

ص – وإذا عكست [الكلية الموجبة] (١) بنقيض مفرديها – صدقت . ومن ثم (٢) انعكست السالبة سالبة [جزئية] (٣) .

ش – لما ذكر العكس المستوى أراد أن يشير إلى عكس

---

(١) كذا فى جـ وكذا فى المنتهى ، وفيما سواهما : الموجبة الكلية .

(٢) كذا فى النسخ الخطية وكذا فى المنتهى . وفى ط ، ع : ثمة .

(٣) زيادة من ط ع والبابرتى . وفى أ : ومن ثم لم ينعكس السالبة إلا سالبة .

النقيض ، وهو عبارة عن تبديل كل من طرفى القضية بنقيض الآخر مع بقاء الكيف والصدق .

وإذا عكست الموجبة الكلية ، لا الجزئية ، فإنها لا تنعكس ، عكس النقيض بنقيض مفرديها ، أى بدل كل من طرفى الموجبة الكلية بنقيض الآخر صدقت .

مثلا - إذا صدق : كل ج ب ، وجب أن يصدق : كل ما ليس ب ليس ج ، وإلا لصدق نقيضه ، وهو قولنا : ليس كل ما ليس ب ليس ج ، ويستلزم : بعض ما ليس ب ج ، وهو ينعكس بالعكس المستوى إلى قولنا : بعض ج ليس ب ، وكان الأصل : كل ج ب . هذا خلف .

وإنما قلنا : إن الموجبة الجزئية لا تنعكس بعكس النقيض ؛ لأنه يصدق : بعض الحيوان هو لا إنسان ، ولا يصدق فى عكس نقيضه : بعض الإنسان لا حيوان .

ومن ثم ، أى ومن أجل أن الموجبة الكلية تنعكس عكس النقيض إلى الموجبة الكلية ، انعكست السالبة كلية أو جزئية بعكس النقيض إلى
١٧/أ السالبة الجزئية ؛ لأنه حينئذ يتم بيانه بواسطة عكس النقيض للموجبة الكلية . مثلا إذا صدق : بعض ج ليس ب ، وجب أن يصدق : ليس بعض ما ليس ب ليس ج ، وإلا لصدق نقيضه ، وهو قولنا : كل ما ليس ب ليس ج ، وهو ينعكس عكس النقيض إلى قولنا : كل ج ب ، وقد كان الأصل : بعض ج ليس ب . هذا خلف .

وإذا انعكست السالبة الجزئية إلى السالبة الجزئية انعكست السالبة الكلية إلى السالبة الجزئية ؛ لأن السالبة الجزئية أعم من السالبة الكلية ، ولازم العام لازم الخاص .

ولا تنعكس السالبة الكلية إلى السالبة الكلية ؛ لأنه يصدق قولنا : لا شيء من الإنسان بلا حيوان ، ولا يصدق فى عكس نقيضه : لا شيء من الحيوان بلا إنسان ؛ ضرورة صدق قولنا : بعض الحيوان لا إنسان .

وكذا حكم نقيض المتصلة .

ص – وللمقدمتين باعتبار الوسط أربعة أشكال :

فالأول : محمول لموضوع النتيجة ، موضوع لمحمولها .

والثانى : محمول لهما .

والثالث : موضوع لهما .

والرابع : عكس الأول .

ش – اعلم أن الشكل هو الهيئة الحاصلة بسبب وضع الأوسط عند الحدين ، أعنى الأصغر والأكبر .

وللمقدمتين باعتبار وضع الوسط أربعة أشكال :

لأن الوسط إما أن يكون محمولا فى الصغرى ، موضوعا فى الكبرى ، أو محمولا فيهما ، أو موضوعا فيهما ، أو موضوعا فى الصغرى ، محمولا فى الكبرى .

فالأول أى الشكل الأول : هو أن يكون الوسط محمولا لموضوع النتيجة ، موضوعا لمحمولها ، أى الوسط يكون محمولا فى الصغرى ، موضوعا فى الكبرى .

والثانى : هو أن يكون الوسط محمولا لهما ، أى لموضوع النتيجة ولمحمولها ، أى يكون الوسط محمولا فى الصغرى والكبرى .

والثالث : هو أن يكون الوسط موضوعا لهما ، أى لموضوع النتيجة ولمحمولها ، أعنى أن يكون الوسط موضوعا فى الصغرى والكبرى .

والرابع : عكس الأول ، أى يكون الوسط موضوعا لموضوع النتيجة ، محمولا لمحمولها ، أى يكون موضوعا فى الصغرى ، محمولا فى الكبرى .

ص – فإذا ركب كل شكل باعتبار الكلية والجزئية والموجبة والسالبة – كانت مقدراته [1] ستة عشر ضربا .

ش – الضرب هو : اقتران الصغرى بالكبرى ، ويسمى أيضا قرينة .

والضروب الممكنة الانعقاد فى كل شكل بحسب الحصر [العقلى] [2] باعتبار الكلية والجزئية والموجبة والسالبة – لا الجهات –

---

(١) ع : مقداراته ، وهو خطأ .

(٢) هكذا فى أ ، ب . وهذا موافق لما فى شرح العضد (٩٧/١) . وفى الأصل : الكلى ، وفى جـ : اللفظى .

ستة عشر . لأن الصغرى يمكن أن يكون إحدى المحصورات الأربع ، أعنى الموجبة الكلية والسالبة الكلية ، والموجبة الجزئية والسالبة الجزئية . وكذا الكبرى .

والحاصل من ضرب الأربعة فى الأربعة : ستة عشر .

ص – [الشكل] (١) الأول أبينها ، ولذلك يتوقف غيره على رجوعه إليه (٢) وينتج المطالب الأربعة .

ش – الشكل الأول أبين الأشكال الباقية ؛ لأن إنتاجه بديهى ، بخلاف الأشكال الباقية فإنها غير بديهى (٣) الإنتاج ولذلك يتوقف غيره ، أى الأشكال الباقية على رجوعه إلى الشكل الأول ؛ لأن بيان إنتاجها إما بالخلف ، أو بالعكس ، أو بالافتراض . وعلى جميع التقادير يتوقف على رجوعه إلى الأول ، كما سنبين مفصلا .

ويكون الأول أشرف الأشكال لما ذكرنا ولأنه ينتج المطالب الأربعة أعنى المحصورات الأربع .

ص – وشرط إنتاجه : إيجاب الصغرى ، أو فى (٤) حكمه

---

(١) زيادة من جـ ، ط ، ع وكذا فى المنتهى ص ٨ .

(٢) وفى مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت (٢٢/١) (وما فى المختصر أن لا إنتاج إلا بالأول) لأن الصور الباقية ترتد إليه بالعكس ، فهى دائرة مع الأول وجودا وعدما (فادعاء) من غير دليل .

(٣) لعل الصواب : بديهية .

(٤) « فى » ساقط من ط .

ليتوافق الوسط ، وكلية الكبرى ، ليندرج فينتج فتبقى [(١)] أربعة : موجبة كلية أو جزئية ، وكلية موجبة أو سالبة .

الأول : كل وضوء عبادة ، وكل عبادة بنية .

الثانى : كل وضوء عبادة ، وكل عبادة لا تصح بدون النية .

الثالث : بعض الوضوء عبادة وكل عبادة بنية .

١٧/ب الرابع : بعض الوضوء عبادة ، وكل عبادة لا تصح بدون النية .

ش – أراد أن يبين شرائط إنتاج الضروب فى كل شكل وعدد ضروبه المنتجة . فبدأ بالأول لتوقف [(٢)] [الباقى] [(٣)] عليه . فيقول شرط إنتاج الشكل الأول بحسب الكيف إيجاب الصغرى أو فى حكم الإيجاب ، بأن يكون سالبة مركبة .

وإنما اشترط إيجاب الصغرى ليتوافق الوسط مع الأصغر ، فيتعدى الحكم على الأوسط إلى الأصغر الذى يوافقه ؛ لأن الصغرى لو كانت سالبة لم يتوافق الأوسط مع الأصغر ، بل يباينه ، فلا يتعدى الحكم على الأوسط إلى الأصغر ؛ لأن الحكم على الشىء لا يستدعى الحكم على ما يباينه .

والاختلاف الموجب للعلم – وهو صدق القياس – تارة مع توافق

---

(١) ع : فيبقى . وفيما عدا ط ، ع والبابرتى : يبقى .

(٢) جـ : ليتوقف .

(٣) فى الأصل : الثانى ، والمثبت من أ ، ب ، جـ .

الطرفين وتارة مع تباينهما ، يحقق ما ذكرنا . كما نقول : لا شيء من الإنسان بحجر ، وكل حجر جماد . والحق لا شيء من الإنسان بجماد ، وهو تباين .

ولو بدل الكبرى بقولنا : وكل حجر جسم ، كان الحق فى قولنا : كل إنسان جسم ، وهو التوافق .

وكذا الصغرى السالبة مع الكبرى السالبة .

وكلية الكبرى ، أى شرط الشكل الأول بحسب الكمية : كلية الكبرى ، ليندرج الأصغر تحت الأوسط فيتعدى الحكم على الأوسط إلى الأصغر المندرج تحته ، فينتج القياس ؛ لأنه لو كانت الكبرى جزئية لم يندرج الأصغر تحت الأوسط ؛ لجواز أن يكون البعض المحكوم عليه فى الكبرى غير المحكوم به فى الصغرى ، فلم يتعد الحكم من الأوسط إلى الأصغر .

والاختلاف يحققه [كقولنا :] (١) كل إنسان حيوان ، وبعض الحيوان ناطق ، والحق : الإيجاب ، وهو قولنا : بعض الإنسان ناطق .

ولو بدل الكبرى بقولنا : بعض الحيوان فرس ، كان الحق : السلب ، وهو قولنا : بعض الإنسان ليس بفرس .

وعند اعتبار هذين الشرطين يسقط كل واحد من السالبتين مع الأربع ، وكل واحدة من الموجبتين مع الجزئيتين ، وهى اثنى عشر ضربا يبقى أربعة : موجبة كلية وجزئية ، كل واحد مع كلية موجبة وسالبة .

---

(١) فى الأصل : قولنا ، والمثبت من أ ، ب ، جـ .

وإنما قدم الموجبة على الكلية والجزئية فى الأول ، وقدم الكلية على الموجبة والسالبة فى الثانى ؛ لأن الأول إشارة إلى الصغرى ، والثانى إلى الكبرى .

وذكر الموجبة فى الصغرى أهم لكونها شرطا فيها .

بخلاف الكلية والجزئية فإنهما ليستا بشرطين فيها .

وذكر الكلية فى الكبرى أهم ؛ لأن الكلية فى الكبرى شرط . بخلاف الموجبة والسالبة .

الضرب الأول : من موجبتين كليتين ينتج موجبة كلية . كقولنا : كل وضوء عبادة ، وكل عبادة تصح بنية ، فكل وضوء يصح بنية .

الثانى : من كليتين والكبرى سالبة . ينتج سالبة كلية . كقولنا : كل وضوء عبادة ، وكل عبادة لا تصح بدون النية ، فكل وضوء لا يصح بدون النية .

الثالث : من موجبتين والصغرى جزئية ، ينتج موجبة جزئية . كقولنا : بعض الوضوء عبادة ، وكل عبادة تصح بنية ، فبعض الوضوء يصح بنية .

الرابع : من صغرى موجبة جزئية وكبرى كلية سالبة ، [ينتج] (١) سالبة [جزئية] (٢) كقولنا : بعض الوضوء عبادة ، وكل عبادة لا تصح بدون النية ، فبعض الوضوء لا يصح بدون النية .

---

(١) بياض فى ب .

(٢) زيادة من أ ، ب ، جـ .

ص – الشكل الثانى ، شرطه اختلاف مقدمتيه فى الإيجاب والسلب [١] وكلية كبراه تبقى [٢] أربعة . ولا ينتج إلا سالبة .

أما الأول ؛ فلوجوب عكس [٣] إحداهما وجعلها الكبرى . فموجبتان باطل وسالبتان لا تتلاقيان .

وأما كلية الكبرى ؛ فلأنها إن كانت التى تنعكس فواضح ، وإن عكست [٤] الصغرى – فلابد و [٥] أن تكون سالبة لتتلاقيا .

ويجب عكس النتيجة ولا تنعكس [٦] ؛ لأنها تكون جزئية سالبة .

ش – الشكل الثانى – وهو الذى يكون الأوسط محمولا لطرفى النتيجة ، شرطه بحسب الكيف والكم اختلاف مقدمتيه بالسلب والإيجاب وكلية كبراه . يسقط بمقتضى الشرطين اثنا عشر ضربا : ١٨/أ

كل واحدة من الجزئيتين كبرى مع الأربع بحسب الشرط الثانى .

والكلية الموجبة كبرى مع الموجبتين .

والكلية السالبة كبرى مع السالبتين بحسب الشرط الأول .

يبقى الضروب المنتجة أربعة :

---

(١) البابرتى : فى السلب والإيجاب .

(٢) ع : يبقى .

(٣) « عكس » ساقط من ع ، والصواب ثبوته .

(٤) ب : « كانت » بدل « عكست » وفى البابرتى : إن انعكست .

(٥) « و » ساقطة من ط ، ع .

(٦) ع : وهى لا تنعكس .

الكلية الموجبة مع السالبتين ، والكلية السالبة مع الموجبتين .

أما بيان اشتراط الأمر الأول فلأن هذا الشكل إنما يتبين إنتاجه بالرد إلى الشكل الأول ، بعكس إحدى مقدمتيه :

إما الكبرى ، كما فى الضرب الأول والثالث بعكس الاستقامة وفى الضرب الرابع بعكس النقيض .

وإما الصغرى وجعلها كبرى ثم عكس النتيجة ، كما فى الضرب الثانى .

فلو كانت المقدمتان متفقتين فى الإيجاب والسلب ؛ فإن كانتا موجبتين ؛ فإن عكست الكبرى حتى ارتد إلى الشكل الأول ، من غير عمل آخر ، صارت الكبرى فى الأول جزئية ؛ لأن الموجبة لا تنعكس إلا جزئية . وإن عكست الصغرى وجعلتها كبرى ، لترتد إلى الأول ، يلزم المحذور المذكور فيلزم بطلان القياس .

وإليه أشار بقوله : « فموجبتان باطل » .

وإن كانتا سالبتين ؛ فإن عكست الكبرى أو الصغرى وجعلتها كبرى تصير الصغرى فى الشكل الأول سالبة ، فلا يتلاقى الأصغر والأكبر فى النتيجة (١) ، لا بالإيجاب ولا بالسلب .

---

(١) قال الكرمانى فى النقود والردود (٤٢/أ) « الأستاذ (أى الإيجى) وإن لم يصرح بشرح ما قال فى المتن فلابد أن تكون سالبة كلية لتتلاقيا على مجاراة لفظه ، لكن علم معناه من سياق كلامه . واعتبر التسترى التلاق بين الطرفين ، والسيد بين عكس الصغرى والكبرى ، والخطيبى بين الأوسط والأصغر ، والأصفهانى بين الصغرى والكبرى ولكل وجهة هو موليها . نعم فى كلام الأصفهانى نوع تحكم إذ قال فى « السالبتان لا تتلاقيان » أى الأصغر والأكبر بخلاف الآخرين فإنهم طردوا الكلام فى الموضعين على طريقة واحدة .

وإليه أشار بقوله : « والسالبتان لا يتلاقيان » .

وأما بيان اشتراط الأمر الثانى ، وهو كلية الكبرى ؛ فلأن الكبرى إن كانت هى التى تنعكس فواضح ؛ لأنها لو كانت جزئية لم يكن عكسها كليا ، فلا تصلح أن تكون كبرى فى الأول .

وإن عكست الصغرى فلابد وأن تكون سالبة كلية ، لتنعكس سالبة كلية (١ [وتجعل الكبرى فيتلاقى الصغرى والكبرى فى الأول ؛] ١) لأنها لو كانت موجبة لم تنعكس كليا ، وإن كانت [سالبة] (٢) جزئية لم تنعكس أصلا .

وإذا كانت الصغرى سالبة فلابد وأن تكون الكبرى كلية (٣) ، وإلا لكانت النتيجة سالبة جزئية . ويجب عكس النتيجة عند عكس الصغرى . والسالبة الجزئية لا تنعكس .

واعلم أن البيان الذى ذكره المصنف إنما يتم لو لم يكن لبيان هذه الضروب وجه آخر غير العكس .

وهو ممنوع ، لجواز أن يبين بالخلف ، كما فى الجميع ، أو بالافتراض ، كما فى الضروب الجزئية .

---

(١) ب : وتجعل كبرى الصغرى فيتلاقى والكبرى فى الأول .

(٢) زيادة من أ ، ب ، جـ .

(٣) فى الأصل فيما بين السطور : جزئية .

والأولى أن يبين الاشتراط بالاختلاف الموجب للعقم كما بينه المنطقيون .

ص – الأول [(١)] : كليتان ، والكبرى [(٢)] سالبة . الغائب مجهول الصفة ، وما [(٣)] يصح بيعه ليس بمجهول الصفة [(٤)] ويتبين بعكس الكبرى .

الثانى : كليتان والكبرى [(٥)] موجبة .الغائب ليس بمعلوم [(٦)] الصفة وما يصح [(٧)] بيعه معلوم [الصفة] [(٨)] ولازمه كالأول . ويتبين بعكس الصغرى وجعلها الكبرى [(٩)] وعكس النتيجة .

الثالث : جزئية موجبة وكلية سالبة . بعض الغائب مجهول ، وما [(١٠)] يصح بيعه ليس بمجهول . فلازمه [(١١)] : بعض الغائب لا يصح بيعه . ويتبين بعكس الكبرى .

---

(١) فى كل من نسخ شرح الأصفهانى ، فى مثل هذه المواضع : (١ ، ٢ ، ٣ ...) وفى ط ، ع والبابرتى : (الأول والثانى ، والثالث ....) .

(٢) فيما عدا ط ، ع والبابرتى : « الكبرى » . وكذا فى المنتهى ص ٩ .

(٣) ع : وكل ما الخ . وفى المنتهى بدون لفظ « كل » .

(٤) « الصفة » ساقطة من ط .

(٥) فيما عدا ط ، ع والبابرتى « الكبرى » ، وفى المنتهى أيضا بدون « و » .

(٦) ط : معلوم بدل « بمعلوم » .

(٧) البابرتى : وكل ما إلخ . وفى المنتهى بدون لفظ « كل » .

(٨) زيادة من ط و البابرتى ، وفى المنتهى كذلك .

(٩) البابرتى : « كبرى » بدون لام التعريف .

(١٠) ع : وكل ما الخ . وفى المنتهى بدون لفظ « كل » .

(١١) البابرتى : ولازمه .

الرابع : جزئية سالبة وكلية موجبة . بعض الغائب ليس بمعلوم وما (١) يصح بيعه معلوم ويتبين بعكس الكبرى بنقيض مفرديها .

ش – لما ذكر الشرائط شرع فى بيان الضروب المنتجة .

الضرب الأول : من كليتين ، والكبرى سالبة كلية .

مثاله : كل غائب مجهول الصفة ، وكل ما يصح بيعه ليس بمجهول الصفة ينتج : كل غائب لا يصح بيعه .

بيانه بعكس الكبرى ليرتد إلى الأول ، ولا يمكن بيانه بعكس الصغرى ، وإلا لصار الكبرى جزئية والصغرى سالبة فى الأول .

الضرب الثانى : من كليتين والكبرى موجبة . ينتج أيضا سالبة كلية .

مثاله : كل غائب ليس بمعلوم الصفة ، وكل ما يصح بيعه فهو معلوم الصفة ، ينتج : كل غائب لا يصح بيعه .

١٨/ب بيانه بعكس الصغرى وجعلها الكبرى ثم عكس النتيجة ولا يمكن بيانه بعكس الكبرى ؛ لأن الكبرى موجبة ، والموجبة لا تنعكس إلا إلى جزئية ، وهى لا تصلح لأن تكون كبرى فى الأول .

الضرب الثالث : من موجبة جزئية صغرى ، وكلية سالبة كبرى . ينتج سالبة جزئية .

---

(١) ع : وكل ما إلخ . وفى المنتهى بدون لفظ « كل » .

مثاله : بعض الغائب مجهول الصفة ، وكل ما يصح بيعه ليس بمجهول الصفة ، فبعض الغائب لا يصح بيعه .

بيانه بعكس الكبرى . ولا يمكن بعكس الصغرى ، وإلا لصارت الكبرى جزئية والصغرى سالبة فى الأول .

الضرب الرابع : من سالبة جزئية صغرى ، وكلية موجبة كبرى ، ينتج سالبة جزئية .

مثاله : بعض الغائب ليس بمعلوم الصفة ، وكل ما يصح بيعه معلوم الصفة ، فبعض الغائب لا يصح بيعه .

ولا يمكن بيانه بعكس الكبرى ، وإلا لصارت الكبرى جزئية فى الأول .

ولا بعكس الصغرى ؛ لأن السالبة الجزئية لا تنعكس ، وعلى تقدير انعكاسها تصير الكبرى جزئية فى الأول .

وقد بين المصنف بعكس نقيض الكبرى .

وقيل (١) : إن هذا البيان إنما يستقيم أن لو كانت السالبة مستلزمة للموجبة المعدولة ، حتى يجعل صغرى فى الأول . وهو ممنوع ؛ لأن السالبة أعم من الموجبة المعدولة ؛ ضرورة صدق السالبة عند عدم الموضوع ، بخلاف الموجبة المعدولة .

---

(١) القائل هو السيد . انظر النقود والردود ٤٢/ب .

ويمكن أن يجاب عنه أن الصغرى سالبة وإن لم تكن مستلزمة للموجبة المعدولة لكنها مستلزمة للموجبة السالبة المحمول ؛ لأن الموجبة السالبة المحمول لشبهها بالسالبة لا تستدعى وجود الموضوع .

وحينئذ ينتج هذه الموجبة مع عكس نقيض الكبرى .

ص – ويتبين أيضا فيه وفى جميع ضروبه بالخلف فتأخذ نقيض النتيجة ، وهو : كل غائب يصح بيعه ، وتجعله (١) الصغرى فينتج نقيض الصغرى الصادقة . ولا خلل إلا من نقيض المطلوب ، فالمطلوب صدق (٢) .

ش – ويتبين أيضا . بيان الإنتاج فى هذا الضرب وفى جميع ضروب الشكل الثانى بالخلف .

وطريق الخلف فى هذا الشكل هو أن تجعل نقيض النتيجة – لإيجابه – (٣) صغرى وكبرى القياس – لكليتها – كبرى ، لينتج من الشكل الأول ما يناقض الصغرى .

مثلا فى الضرب الرابع نقول : لو لم يصدق قولنا : بعض الغائب لا يصح بيعه ، لصدق نقيضه ، وهو قولنا : كل غائب يصح بيعه ، وكل ما يصح بيعه معلوم الصفة صادق بالفرض ؛ لأنها كبرى القياس ، فينتج

---

(١) البابرتى : وتجعل .

(٢) ع : صادق . وفى المنتهى « صدق » .

(٣) ب : الإيجابية .

من الأول : كل غائب معلوم الصفة و [هو] (١) نقيض الصغرى الصادقة ، فيلزم كذبه .

ولابد فى قياس الخلف المستلزم له من خلل ، ولا خلل فى صورته ؛ لأنه على الشكل الأول الحق المبين . ولا خلل أيضا فى كبرى القياس الصادقة . فيلزم الخلل من نقيض المطلوب ، فيلزم صدق المطلوب .

ص – الشكل الثالث ، شرطه إيجاب الصغرى أو فى حكمه ، وكلية إحداهما ، تبقى (٢) ستة .

ولا ينتج إلا جزئية .

أما الأول ؛ فلأنه لابد من عكس إحداهما وجعلها الصغرى (٣) فإن قدرت الصغرى سالبة وعكستها – لم تتلاقيا (٤) وإن كان العكس فى الكبرى ، وهى سالبة – لم تتلاقيا (٥) مطلقا . وإن كانت موجبة – فلابد من عكس النتيجة ولا (٦) تنعكس .

وأما كلية إحداهما ، فلتكون هى الكبرى آخرا بنفسها أو بعكسها .

---

(١) فى الأصل : « كل » بدل « هو » .

(٢) ع : يبقى .

(٣) ع : « صغرى » بدون لام التعريف .

(٤) ع : لم يتلاقيا .

(٥) ع : لم يتلاقيا .

(٦) ط : فلا .

وإما إنتاجه جزئية ؛ فلأن الصغرى عكس موجبة أبدا أو فى حكمها .

ش – الشكل الثالث شرط إنتاجه بحسب كمية المقدمتين وكيفيتهما أمران :

أحدهما : أن تكون الصغرى موجبة أو فى حكم الموجبة ، أعنى السالبة المركبة .

الثانى : كون إحداهما كلية .

يبقى الضروب المنتجة بمقتضى الشرطين ستة :

الصغرى الموجبة الكلية مع المحصورات الأربع . والموجبة الجزئية مع الكليتين .

ولا ينتج هذا الشكل إلا جزئية .

١٩/أ أما بيان الشرط الأول ، وهو إيجاب الصغرى ؛ فلأن هذا الشكل إنما يتبين إنتاجه بالرد إلى الشكل الأول ، إما بعكس الكبرى وجعلها صغرى ثم عكس النتيجة .

أو بعكس الصغرى وجعلها صغرى . فلو كانت الصغرى سالبة وعكستها لم يتلاقيا فى الشكل الأول ؛ ضرورة امتناع كون الصغرى سالبة فى الأول .

وإنما لم يقيِّد قوله : لم يتلاقيا مطلقا ؛ لأنه يمكن أن يتلاقيا فى الشرط الرابع .

وإن عكست الكبرى وهى سالبة لم يتلاقيا مطلقا ؛ إذ لا قياس عن سالبتين ، لا فى الأول ولا فى الرابع . ولذلك قيَّده بقوله : « مطلقا » .

وإن كانت الكبرى موجبة ، وهى لا تنعكس إلا جزئية ، فإذا جعلتها الصغرى ، والصغرى السالبة ، الكبرى ، ينتج سالبة جزئية . ويجب عكس النتيجة ، والسالبة الجزئية لا تنعكس .

وأما الشرط الثانى ، وهو كلية إحداهما فلتكون إحدى المقدمتين هى الكبرى آخرا ، أى بعد الرد . وتلك المقدمة التى هى الكبرى بعد الرد ، إما الكبرى بنفسها ، وذلك إذا عكست الصغرى . وإما الصغرى ، وذلك إذا عكست الكبرى وجعلتها صغرى .

وأما بيان أنه لا ينتج إلا جزئية ؛ فلأن الصغرى فى الأول عند الرد يكون عكس موجبة أبدا [أو فى حكمها ، أى السالبة] (١) مركبة ضرورة ؛ لأن الصغرى إن كانت تنعكس فظاهر .

وإن كانت الكبرى تنعكس فلابد وأن تكون موجبة لتجعل صغرى فى (٢) الأول .

وعكس الموجبة جزئية فالنتيجة لا تكون إلا جزئية .

وهذه البيانات إنما تتم أن لو لم يكن لبيان إنتاج ضروب هذا الشكل طريق سوى العكس .

---

(١) ما بين القوسين بياض فى ب .

(٢) « فى » ساقطة من جـ .

وليس كذلك ؛ لإمكان بيانه بالخلف فى الجميع ، والافتراض فى البعض .

والأولى أن يبين الاشتراط بالاختلاف الموجب للعقم .

وإن بين إنتاجه جزئية بأن يقال : الضرب الأول والرابع أخصّ ضروب هذا الشكل ، وهما لا ينتجان إلا الجزئية ؛ لجواز كون الأصغر أعم من الأكبر فيهما .

أما فى الضرب الأول فكقولنا : كل إنسان حيوان ، وكل إنسان ناطق ، فإن الحيوان الذى هو الأصغر أعم من الناطق الذى هو الأكبر .

وأما فى الضرب الرابع فكقولنا : كل إنسان حيوان ، ولا شىء من الإنسان بفرس . فإن الحيوان أعم من الفرس .

وإذا كان الأصغر أعم من الأكبر فلا يصدق عليه الأكبر كليا ، ولا يسلب عنه أيضا كليا ، فيكون النتيجة جزئية .

ومتى لم ينتج هذان الضربان إلا الجزئية ، لم ينتج الباقى إلا الجزئية .

ص – الأول [١] : كلتاهما كلية موجبة . كل بُر مقتات ، وكل بر ربوى ، فينتج : بعض المقتات ربوى [٢] ويتبين بعكس الصغرى .

---

(١) فى النسخ الخطية الترقيم بالحروف الأبجدية .

(٢) البابرتى : الربوى .

الثانى : جزئية موجبة وكلية موجبة . بعض البر مقتات ، وكل بر ربوى ، فينتج [مثله] (١) ويتبين كالأول .

الثالث : كلية موجبة وجزئية موجبة . كل بر مقتات ، وبعض البر ربوى ، فينتج مثله ، ويتبين بعكس الكبرى وجعلها الصغرى وعكس النتيجة .

الرابع : كلية موجبة وكلية سالبة .

كل بر مقتات ، وكل بر لا يباع بجنسه متفاضلا ، فينتج : بعض المقتات لا يباع (٢) ويتبين بعكس الصغرى .

الخامس : جزئية موجبة وكلية سالبة . بعض البر مقتات وكل بر لا يباع بجنسه متفاضلا (٣) ، فينتج ويتبين مثله .

السادس : كلية موجبة وجزئية سالبة . كل بر مقتات ، وبعض البر لا يباع [بجنسه] (٤) فينتج مثله . ويتبين بعكس الكبرى على حكم الموجبة وجعلها الصغرى ، وعكس النتيجة . ويتبين مع جميعه بالخلف أيضا فتأخذ نقيض النتيجة كما تقدم ، إلا أنك تجعلها الكبرى .

ش – الضرب الأول من الشكل الثالث من موجبتين كليتين

---

(١) زيادة من ط ، ع .

(٢) أ : لا يباع بجنسه .

(٣) أ : وكل بر لا يباع بجنسه ، فبعض المقتات لا يباع بجنسه .

(٤) زيادة من م ، ط ، ع .

ينتج موجبة جزئية . كل بر مقتات ، وكل بر ربوى ، فينتج : بعض المقتات ربوى .

بيانه بعكس الصغرى ليرتد إلى الأول . ويمكن بيانه أيضا بعكس ١٩/ب الكبرى وجعلها صغرى ، ثم عكس النتيجة .

الضرب الثانى من موجبتين والكبرى كلية ، ينتج أيضا موجبة جزئية بعض البر مقتات ، وكل بر ربوى ، فبعض المقتات ربوى .

ويتبين أيضا بعكس الصغرى . ولا يمكن بيانه بعكس الكبرى ، وإلا لصار القياس عن جزئيتين فى الشكل الأول .

الضرب الثالث من موجبتين والصغرى كلية فينتج أيضا موجبة جزئية . كل بر مقتات ، وبعض البر ربوى ، فينتج بعض المقتات ربوى .

بيانه بعكس الكبرى وجعلها صغرى ، ثم عكس النتيجة . ولا يمكن بيانه بعكس الصغرى ، وإلا لصار القياس عن جزئيتين فى الأول .

الضرب الرابع من كليتين والكبرى سالبة ، ينتج سالبة جزئية . كل بر مقتات ، وكل بر لا يباع بجنسه متفاضلا ، فينتج : بعض المقتات لا يباع بجنسه متفاضلا .

بيانه بعكس الصغرى . ولا يمكن بعكس الكبرى ، وإلا لصارت الصغرى سالبة فى الأول .

الضرب الخامس من صغرى موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية ، فينتج أيضا سالبة جزئية . بعض البر مقتات ، وكل بر لا يباع بجنسه متفاضلا ، فبعض المقتات لا يباع بجنسه متفاضلا .

بيانه بعكس الصغرى ولا يمكن بعكس الكبرى ، وإلا لصار الصغرى سالبة فى الأول .

الضرب السادس من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى ، فينتج أيضا سالبة جزئية . كل بر مقتات ، وبعض البر لا يباع بجنسه متفاضلا ، فينتج : بعض المقتات لا يباع بجنسه متفاضلا .

لا يمكن بيانه بعكس الصغرى ، وإلا لصار القياس عن الجزئيتين فى الأول . ولا بعكس الكبرى ؛ لأنها لا تنعكس . وعلى تقدير انعكاسها لا تصلح لأن تكون صغرى فى الأول ؛ لكونها سالبة .

اللهم إلا أن تكون الكبرى السالبة فى حكم الموجبة ، أعنى تكون مركبة . أو تكون مستلزمة للمعدولة ، فإنه حينئذ يمكن بيانه بعكس الكبرى وجعلها صغرى ، ثم عكس النتيجة .

ويتبين هذا الضرب مع جميع باقى الضروب بالخلف .

وطريقه فى هذا الشكل أن يجعل نقيض النتيجة – لكليته كبرى وصغرى القياس لإيجابها – صغرى ، لينتج من الأول ما يناقض الكبرى . مثلا نقول فى الضرب السادس : لو لم يصدق قولنا : بعض المقتات لا يباع بجنسه متفاضلا ، لصدق قولنا : كل مقتات يباع بجنسه متفاضلا ، فتجعله كبرى ، والصغرى – وهى قولنا : كل بر مقتات – صغرى ، لينتج قولنا : كل بر يباع بجنسه متفاضلا ، وقد كانت الكبرى : بعض البر لا يباع بجنسه متفاضلا . هذا خلف .

ص – الشكل الرابع وليس تقديما و [لا] (١) تأخيرا للأول ؛ لأن هذا نتيجته عكسه (٢) .

والجزئية السالبة ساقطة ؛ لأنها لا تنعكس .

وإن بقيتا وقلبتا ، فإن كانت الثانية – لم تتلاقيا (٣) ، وإن كانت الأولى – لم تصلح للكبرى .

وإذا (٤) كانت الصغرى موجبة كلية – فالكبرى على الثلاث .

وإن كانت سالبة كلية (٥) – فالكبرى موجبة كلية ؛ لأنها إن كانت جزئية وبقيت – وجب جعلها الصغرى وعكس النتيجة . وإن عكست وبقيت – لم تصلح للكبرى .

وإن كانت سالبة كلية – لم تتلاقيا (٦) بوجه .

وإن (٧) كانت موجبة جزئية – فالكبرى سالبة كلية ؛ لأنها إن كانت موجبة كلية وفعلتَ الأول – لم تصلح للكبرى (٨) ، وإن فعلت الثانى – صارت الكبرى جزئية .

---

(١) زيادة من ط ، ع .
(٢) ع : لأن هذه نتيجة عكسه .
(٣) ع : لم يتلاقيا .
(٤) البابرتى : فإذا .
(٥) « كلية » ساقط من البابرتى .
(٦) ع : لم يتلاقيا .
(٧) البابرتى : فإن .
(٨) ط : لم تصلح الصغرى للكبرى .

وإن كانت موجبة جزئية – فأبعد .

فينتج منه خمسة .

ش – قد توهم بعض الناس أنه لا فرق بين الشكل الأول والرابع إلا بالتقديم والتأخير ؛ فإن ما قدم فى الأول جعل مؤخرا فى الرابع وبالعكس .

٢٠/أ وقد أزال المصنف هذا الوهم بأن قال : إن نتيجة الشكل الرابع ليست نفسها (١) نتيجة الشكل الأول ، بل عكسها .

اعلم أن السالبة الجزئية فى هذا الشكل ساقطة ؛ لأن بيان هذا الشكل إما بعكس كل واحدة من المقدمتين ووضع العكس مقام الأصل ليرتد إلى الشكل الأول ، أو بعكس الكبرى فقط ليرتد إلى الثالث أو بعكس الصغرى فقط ليرتد إلى الثانى .

وإما بالقلب بأن تجعل الصغرى كبرى ، والكبرى صغرى ، ليرتد إلى الأول ، ثم تعكس النتيجة . فلو كانت إحدى المقدمتين سالبة جزئية لم يمكن بيانه بالعكس أصلا ؛ لأنها لا تنعكس . ولا بالقلب أيضاً ؛ لأن السالبة الجزئية قبل القلب إما صغرى أو كبرى ، فإن كانت كبرى [لم] (٢) يتلاق المقدمتان بعد القلب ؛ ضرورة صيرورة الصغرى سالبة جزئية فى الأول . وإن كانت صغرى لم تصلح بعد القلب لأن تكون

---

(١) « نفسها » ساقط من ب ، وفى أ و جـ : بعينها .
(٢) زيادة من أ ، ب ، جـ .

كبرى فى الأول ؛ ضرورة كونها جزئية . فسقط بمقتضى هذا الشرط سبعة أضرب .

فإذا كانت الصغرى موجبة كلية ينتج مع الكبريات الثلاث .

وإن كانت سالبة كلية لا ينتج إلا مع الكبرى الموجبة الكلية ؛ لأن الكبرى إذا كانت جزئية وبقيت ، أى [لم] [1] تعكس ، وجب جعلها صغرى ، ثم عكس النتيجة ، والنتيجة سالبة جزئية ؛ ضرورة تركب القياس من الموجبة الجزئية والسالبة الكلية .

والسالبة الجزئية لا تنعكس .

وإن عكست الكبرى الجزئية وجعلته كبرى ، فإن لم تعكس الصغرى ، ارتد القياس إلى الثالث ، فلم تصلح السالبة للصغرى .

وإن عكست الصغرى أيضا ارتد إلى الأول ، فلم يصلح عكس الصغرى لأن يكون صغرى فى الأول ، ولا الكبرى لأن تكون كبرى فيه ؛ ضرورة صيرورة الصغرى سالبة ، والكبرى جزئية فى الأول .

هذا إذا كانت الكبرى موجبة جزئية على تقدير كون الصغرى سالبة كلية .

وأما إذا كانت الكبرى سالبة كلية فلم تتلاق المقدمتان ولا عكسهما أصلا . فسقط الصغرى السالبة الكلية مع الكبريات الثلاث الغير الموجبة الكلية .

---

(١) زيادة من أ ، ب ، جـ .

وإن كانت الصغرى موجبة جزئية فلا تنتج إلا مع الكبرى السالبة الكلية ؛ لأن الكبرى إن كانت موجبة كلية ، وفعلت الأول ، أى القلب ، بأن جعلت الكبرى صغرى ، والصغرى كبرى ، لم تصلح الجزئية للكبرى فى الأول .

وإن فعلت الثانى ، أى العكس ، صارت الكبرى جزئية فى الأول ، إن عكست المقدمتين ؛ لأن الصغرى جزئية والكبرى موجبة كلية ، وهى لا تنعكس إلا جزئية .

وإن عكست الكبرى فقط ، صار القياس عن جزئيتين فى الثالث ؛ لأنه بعكس الكبرى وحدها يرتد إلى الثالث .

وإن عكست الصغرى فقط ، ارتد إلى الثانى ، فيصير القياس عن موجبتين فى الثانى .

ولعل المصنف لم يعتبر الرد إلى الثانى والثالث ، فلهذا اقتصر على قوله : « صارت الكبرى جزئية » .

هذا إذا كانت الكبرى موجبة كلية . فأما إذا كانت موجبة جزئية فأبعد منه ؛ إذ لا قياس عن جزئيتين فى [الأشكال] [1] الثلاثة أصلا .

فالصغرى الموجبة الجزئية تسقط مع الكبريات الثلاث .

فالضروب المنتجة خمسة :

---

(١) فى الأصل « الأركان » بدل « الأشكال » .

الصغرى الموجبة الكلية مع الكبريات الثلاث الغير السالبة الجزئية .

والصغرى السالبة الكلية مع الكبرى الموجبة الكلية .

والصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية .

وفى هذه البيانات أيضا نظر كما ذكرنا فى الثانى والثالث . والأولى أن يبين بالاختلاف .

ص – الأول : كل عبادة مفتقرة إلى النية ، وكل وضوء عبادة ، فينتج بعض المفتقر وضوء . ويتبين بالقلب فيهما وعكس النتيجة .

الثانى : مثله ، والثانية جزئية .

الثالث : كل عبادة لا تستغنى ، وكل وضوء عبادة ، فينتج كل مستغن ليس بوضوء . ويتبين بالقلب وعكس النتيجة . ٢٠/ب

الرابع : كل مباح مستغن ، وكل وضوء ليس بمباح ، فينتج : بعض المستغنى ليس بوضوء . ويتبين بعكسهما [١] .

الخامس : بعض المباح مستغن ، وكل وضوء ليس بمباح ، وهو مثله .

ش – الضرب الأول من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية .

---

(١) ع : بعكسها ، وكذا فى المنتهى . وهو خطأ ؛ لأن المراد : بعكس المقدمتين ، كما فى شرح الأصفهانى وشرح العضد ١ : ١٠٨ .

مثاله : كل عبادة مفتقرة إلى النية ، وكل وضوء عبادة ، ينتج : بعض المفتقر إلى النية وضوء .

بيانه بقلب المقدمتين بأن تجعل الصغرى كبرى ، والكبرى صغرى ، ليرتد إلى الأول وينتج موجبة كلية ، ثم تعكس النتيجة إلى الموجبة الجزئية التى هى المطلوب .

ولا يمكن بيانه بعكس المقدمتين ، وإلا لصار القياس الأول عن الجزئيتين ولا بعكس [الصغرى ، وإلا لصار القياس] (١) عن موجبتين فى الثانى .

ويمكن بيانه بعكس الكبرى ليرتد إلى الثالث وينتج المطلوب .

ولا ينتج هذا الضرب كلية ؛ لأن بيانه [إما] (٢) بالقلب ، ليرتد إلى الأول ؛ ثم عكس النتيجة . والموجبة الكلية لا تنعكس كليا . أو بعكس الكبرى ليرتد إلى الثالث ، والثالث لا ينتج إلا جزئية .

وهذا البيان على طريقة المصنف . وفيه مافيه .

والأولى أن يقال : إنما لا ينتج هذا الضرب إلا الجزئية ؛ لجواز أن يكون الأصغر فيه أعم من الأكبر ، فلم يصدق الأكبر على الأصغر . كقولنا : كل إنسان حيوان ، وكل ناطق إنسان ، فلا يصدق إلا قولنا : بعض الحيوان ناطق .

---

(١) ما بين القوسين بياض فى ب .

(٢) فى الأصل : لها بدل « إما » وهو خطأ .

وهذا الضرب أخص من الضروب المنتجة للموجبة ، فلا يكون واحد منها منتجا للكلية .

الضرب الثانى من موجبتين والكبرى جزئية ، ينتج أيضا موجبة جزئية . مثاله : كل عبادة مفتقرة إلى النية ، وبعض الوضوء عبادة ، فبعض المفتقر إلى النية وضوء .

بيانه بالقلب كما فى الأول . ولا يمكن بيانه بعكس المقدمتين وإلا لصار القياس فى الأول عن جزئيتين . ولا بعكس الصغرى ، وإلا لصار القياس عن موجبتين جزئيتين فى الثانى .

ويمكن بيانه بعكس الكبرى ليرتد إلى الثالث وينتج المطلوب .

الضرب الثالث من كليتين [1] والكبرى موجبة ، ينتج سالبة كلية . مثاله : كل عبادة لا تستغنى عن النية ، وكل وضوء عبادة ، فينتج : كل مستغن عن النية ليس بوضوء .

بيانه بالقلب ، ثم عكس النتيجة .

وإنما كانت النتيجة كلية ؛ لأن السالبة الكلية تنعكس كنفسها .

ولا يمكن بيانه بعكس المقدمتين أو الكبرى . ويمكن بيانه بعكس الصغرى ليرتد إلى الثانى وينتج المطلوب .

الضرب الرابع من كليتين والكبرى سالبة ، ينتج سالبة جزئية . مثاله : كل مباح مستغن عن النية ، وكل وضوء ليس بمباح ، فينتج : بعض المستغنى ليس بوضوء .

---

(١) كذا فى ب . وفى الأصل فى أ ، جـ : الكليتين .

بيانه بعكس المقدمتين ليرتد إلى الأول . ولا يمكن بيانه بالقلب وإلا لصارت الصغرى سالبة فى الأول .

ويمكن بيانه بعكس الصغرى ليرتد إلى الثانى . وبعكس الكبرى ليرتد إلى الثالث .

ولا ينتج هذا الضرب كلية .

أما على طريقة المصنف ؛ فلأن بيانه بالعكس ، وعند العكس صار إحدى المقدمتين جزئية أو القياس على هيئة الثالث .

وعلى التقديرين لا ينتج إلا جزئية . وفيه ما فيه .

والحق أن يقال : لما كان الأصغر جاز أن يكون أعم من الأكبر فلم يكن الأكبر مسلوبا عن الأصغر كليا . كقولنا : كل إنسان حيوان ، ولا شىء من الفرس بإنسان .

وهذا الضرب أخص من الخامس ، فلا ينتج الخامس إلا جزئية .

الضرب الخامس من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ، ينتج أيضا سالبة جزئية . مثاله : بعض المباح مستغن عن النية ، وكل وضوء ليس بمباح ينتج : بعض المستغنى عن النية ليس بوضوء .

٢١/أ بيانه بعكس المقدمتين أو بعكس إحداهما . ولا يمكن بيانه بالقلب ، وإلا لصارا الصغرى فى الأول سالبة ، والكبرى جزئية . ويمكن بيان جميع الضروب بالخلف .

أما الضروب المنتجة للموجبة فكالثالث .

وأما الضروب المنتجة للسلب فكالثانى .

ص – والاستثنائى ضربان : ضرب بالشرط ويسمى : « المتصل » . والشرط : « مقدما » . والجزاء : « تاليا » . والمقدمة الثانية : استثنائية . وشرط إنتاجه أن يكون الاستثناء بعين [١] المقدم ، فلازمه عين التالى .

أو بنقيض [٢] التالى ، فلازمه نقيض المقدم . وهذا حكم كل لازم مع ملزومه ، وإلا لم يكن لازما . مثل : إن كان هذا إنسانا فهو حيوان . وأكثر الأول بـ « إن » والثانى بـ « لو » .

ش – لما فرغ من القياس الاقترانى ، شرع فى القياس الاستثنائى ، وهو ما يكون النتيجة أو نقيضها مذكورا فيه بالفعل .

وهو قسمان : متصل ومنفصل . وذلك لأن إحدى مقدمتيه شرطية . فإن كانت متصلة – وهى ما فيه حرف الشرط والجزاء – سمى القياس متصلا . وإليه أشار بقوله : « ضرب بالشرط ، ويسمى المتصل » .

وإن كانت الشرطية منفصلة – وهى ما فيه حرف الانفصال – سمى القياس : منفصلا .

وابتدأ المصنف بالمتصل .

---

(١) ع : لعين . وفى المنتهى : بعين .

(٢) ع : النقيض .

والشرط فى المتصل ، أى الجزء الأول من المتصلة المقترن به حرف الشرط يسمى : مقدما ؛ لتقدمه .

والجزء الثانى ، أى الجزء الثانى المقترن به حرف الجزاء ، يسمى [بالتالى] (١) لأنه يتلوه .

والمقدمة الثانية منه يسمى استثنائية ؛ لاشتمالها على حرف الاستثناء .

وشرط إنتاجه أن يكون الاستثناء بعين المقدم أو نقيض التالى ؛ لأنه لو استثنى نقيض المقدم أو عين التالى ، لم ينتج ؛ لجواز أن يكون التالى أعم من المقدم . فلا يلزم (٢) [من] تحققه تحقق المقدم ، ولا انتفائه ، ولا من انتفاء المقدم تحقق التالى أو انتفائه ؛ لجواز صدق العام بدون الخاص .

أما إذا استثنى عين المقدم ، ينتج عين التالى ؛ لأن تحقق الملزوم يقتضى تحقق اللازم . وإذا استثنى نقيض التالى ينتج نقيض المقدم ؛ لأن انتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم .

وهذا حكم كل لازم مع ملزومه ؛ لأنه يلزم من عين الملزوم عين اللازم ، ومن نقيض اللازم نقيض الملزوم ، ولا يلزم من تحقق اللازم تحقق الملزوم ولا عدم تحققه ، ولا من انتفاء الملزوم تحقق [اللازم] (٣) ولا انتفائه .

---

(١) فى الأصل : بالتا .

(٢ ، ٣) زيادة من أ ، ب ، جـ .

مثال ذلك : إن كان هذا إنسانا فهو حيوان فإنه يلزم من تحقق الإنسان تحقق الحيوان ، ومن انتفاء الحيوان انتفاء الإنسان .

ولا يلزم من انتفاء الإنسان انتفاء الحيوان ولا تحققه ، ولا من تحقق الحيوان تحقق الإنسان ولا انتفائه .

وأكثر الأول بـ « إن » ، أى القياس الاستثنائى المتصل الذى يستثنى فيه عين المقدم أكثر استعماله بـ « إن » .

والذى يستثنى فيه نقيض التالى ، أكثر استعماله بـ « لو » ؛ لأن « لو » لامتناع الشيء لامتناع غيره .

ص – ويسمى ما (١) بـ « لو » : قياس الخلف . وهو إثبات المطلوب بإبطال نقيضه .

ش – اعلم أن قياس الخلف عند الجمهور مركب من قياسين :

أحدهما اقترانى [مركب] (٢) من متصلة ، يكون المقدم فيها فرض المطلوب غير حق وتاليها وضع نقيض المطلوب على أنه حق .

ومن حملية غير متنازع فيها . ويكون تلك الحملية مشاركة لتالى المتصلة على هيئة منتجة . فينتجان متصلة ، مقدمها المقدم من المتصلة التى هى جزء القياس وتاليها نتيجة التأليف بين تالى المتصلة المذكورة والحملية . وتكون نتيجة التأليف كاذبة لكونها نقيضا لمقدمة صادقة .

---

(١) زيادة من ط ، ع .

(٢) بياض فى ب .

والقياس الثانى استثنائى مؤلف من المتصلة التى هى نتيجة القياس الأول . ومن استثناء نقيض تاليها ، فينتج نقيض المقدم الذى هو فرض المطلوب غير حق فينتج كون المطلوب حقا .

٢١/ب مثلا إذا كان المطلوب : لا شيء من جَ آ ، والمقدمة الصادقة : لا شيء من آ بَ ، ونقيض نتيجة التأليف الصادق : كل جَ بَ . فنقول : لو لم يصدق : لا شيء من جَ آ ، لَصَدق : بعض جَ آ . ولا شيء من آ ب ، فينتج : لو لم يصدق : لا شيء من جَ آ ، لصدق : بعض جَ ليس بَ . لكن كذب : بعض جَ ليس بَ ، فيلزم صدق : لا شيء من جَ آ . وهو المطلوب .

وعلى التفسير الذى ذكره المصنف ، قياس الخلف : قياس بسيط استثنائى مركب من متصلة مقدمها نقيض المطلوب ، وتاليها أمر محال . ومن استثناء نقيض التالى .

مثلا إذا كان المطلوب قولنا : الزكاة غير واجبة على المديون ، فنقول : لو كانت الزكاة واجبة على المديون ، لكانت واجبة على الفقير ، لكن لم تجب على الفقير ، فينتج : الزكاة غير واجبة على المديون . وهو المطلوب . فقد أثبتنا المطلوب الذى هو قولنا : الزكاة غير واجبة على المديون بإبطال نقيضه الذى هو قولنا : الزكاة واجبة على المديون .

فاصطلاحه مخالف لما ذهب إليه الجمهور [١] .

---

(١) انظر حاشية السعد والسيد ١ : ١٠٩ .

ص – وضرب بغير [الشرط] (١) ويسمى : « المنفصل » .

ويلزمه تعدد اللازم مع التنافى .

فإن تنافيا إثباتا ونفيا – لزم من إثبات [كلٍّ نقيضه ،] (٢) ومن نقيضه عينُه ، فيجىء (٣) أربعة . مثاله : العدد إما زوج أو فرد ، لكنه – إلى آخرها .

وإن تنافيا إثباتا لا نفيا – لزم الأولان . مثاله : الجسم إما جماد أو حيوان . وإن تنافيا [نفياً لا إثباتاً ،] (٤) – لزم [الأخيران] (٥) مثاله : الخنثى إما لا رجل أو (٦) لا امرأة .

ش – هذا هو القسم الثانى من القياس الاستثنائى ، وهو الذى

---

(١) كذا فى ط ، ع والبابرتى ، وفيما سواها « شرط » بدون التعريف . وفى المنتهى (ص ١١) بلام التعريف .

(٢) هكذا فى جـ ، ط ، ع وفى الأصل : كتب فى الصلب « كل نقيضه » . ثم كتب فى الحاشية « نقيض الآخر » من غير أن توضع علامة التصحيح فى الصلب .

أ : « كتب فى الصلب » « كل نقيض » ثم وضعت علامة التصحيح بعد « نقيض » وكتب فى الحاشية « الآخر » .

ب : كتب فى الصلب « كل نقيضه » ثم وضعت علامة التصحيح فوق « نقيضه » وكتب فى الحاشية « كل نقيض الآخر » .

البابرتى : « كل نقيض الآخر » .

(٣) البابرتى : « فينتج » بدل « فيجيىء » .

(٤) فى الأصل : « إثباتا لا نفيا » وهو خطأ . و« نفيا » ساقط من البابرتى .

(٥) فيما عدا ط ، ع : الآخران . وفى المنتهى أيضا « الآخران » .

(٦) فيما سوى ط ، ع « وإما » بدل « أو » .

يكون الشرطية فيه منفصلة . ولما لم يوجد فيه شرط قال : « وضرب بغير شرط » .

ويسمى هذا القسم : المنفصل ، لا القضية التى يستثنى جزئها أو نقيضها ، على ما توهم بعض (١) ؛ لأن القضية لا تسمى المنفصل ، بل المنفصلة .

قوله : « ويلزمه تعدد اللازم » أى أجزاء المنفصلة المستعملة فيه مع التنافى بين تلك الأجزاء .

ولما كانت أجزاء المنفصلة قد تكون نتائج القياس ، والنتيجة لازمة ، سماها باللازم مجازا .

ويمكن أن يكون المراد أن القياس المنفصل يلزمه تعدد النتيجة مع التنافى بينها ؛ لأن نتائجها لا يجتمع بعضها مع البعض ؛ لأن جزئى المنفصلة إن تنافيا إثباتا ونفيا يلزم أربع نتائج ؛ لأنه يلزم من إثبات كل جزءٍ نقيض الآخر ؛ لامتناع ثبوتهما . ومن نقيض كل جزء عينُ الآخر ؛ لامتناع ارتفاعهما .

مثاله : العدد إما زوج وإما فرد فإنه يلزم من استثناء عين الزوج نقيض الفرد ، ومن استثناء عين الفرد نقيض الزوج ، ومن نقيض الزوج عين الفرد ومن نقيض الفرد عين الزوج .

---

(١) وهو السيد . انظر : النقود والردود ٤٦/ب .

وإن تنافيا إثباتا لا نفيا ، يلزم الأولان ، أى يلزم من عين كل جزء نقيض الآخر ؛ لامتناع اجتماعهما ، ولا يلزم من انتفاء أحدهما عين الآخر ؛ لجواز انتفائهما ؛ إذ لا منافاة بين الجزئين فى النفى .

مثاله الجسم إما حيوان أو جماد ؛ فإنه يلزم من الحيوان نقيض الجماد ، ومن الجماد نقيض الآخر . ولا يلزم من نقيض شىء منهما عين الآخر ؛ لجواز انتفائهما معا .

وإن تنافيا نفيا لا إثباتا ، لزم الآخران ، أى يلزم من نقيض كل منهما عين الآخر ؛ ضرورة امتناع انتفائهما . ولا يلزم من عين أحدهما نقيض الآخر ؛ لجواز ثبوتهما معا .

مثاله : الخنثى إما لا رجل أو لا امرأة ، فإنه يلزم من انتفاء اللا رجل ثبوتُ اللا امرأة ، ومن انتفاء اللا امرأة ، ثبوت اللا رجل ، ولا يلزم من تحقق أحدهما انتفاء الآخر ؛ لجواز أن لا يكون رجلا ولا امرأة .

ص – ويرد الاستثنائى إلى الاقترانى بأن يجعل الملزوم وسطا .

والاقترانى إلى المنفصل بذكر منافيه معه .

ش – القياس الاستثنائى يمكن ردُّه إلى القياس الاقترانى إذا كان ٢٢/أ
المقدم والتالى فى الشرطية المستعملة فيه متشاركين فى الموضوع بأن [تجعل] (١) المقدمة الاستثنائية صغرى والحملية اللازمة للشرطية كبرى .

---

(١) زيادة من أ ، ب ، جـ .

مثال المتصل الذى يستثنى فيه عين المقدم قولنا : إن كان هذا إنسانا فهو حيوان ، لكنه إنسان فهو حيوان ، فيقال هذا إنسان ، وكل إنسان حيوان ، فينتج : هذا حيوان .

مثال المتصل الذى يستثنى فيه نقيض التالى : إن كان هذا فرسا فهو ليس بجماد لكنه جماد فهو ليس بفرس ، فيقال هذا جماد ، وكل جماد ليس بفرس ، فهذا ليس بفرس .

مثال المنفصل : هذا العدد إما أن يكون زوجا أو فردا ، لكنه زوج فهو ليس بفرد ، فيقال هذا العدد زوج ، وكل زوج ليس بفرد ، فهذا العدد ليس بفرد .

ولما كان الوسط فى المثالين اللذين أوردهما المصنف ملزوما ؛ أما فى المتصل فلمحمول التالى ، وأما فى المنفصل فلنقيضه قال : ويرد الاستثنائى إلى الاقترانى بأن يجعل الملزوم وسطا ، أى فى المثالين .

ويرد القياس الاقترانى إلى الاستثنائى المنفصل بأن يذكر منافى الوسط معه . مثلا إذا كان الاقترانى قولنا : الوضوء عبادة ، وكل عبادة لا تصح بدون النية ، فيقال : الوضوء إما عبادة أو صحيح بدون النية ، لكنه عبادة فلا يصح بدون النية .

ص – والخطأ فى البرهان لمادته وصورته .

فالأول يكون فى اللفظ للاشتراك ، أو فى حروف العطف ، مثل الخمسة أو فى حرف العطف ، مثل : الخمسة زوج وفرد .

ونحو حلو حامض ، وعكسه طبيب ماهر .

ولاستعمال المتباينة كالمترادفة ، كالسيف والصارم .

ويكون فى المعنى لالتباسها بالصادقة ، كالحكم على الجنس بحكم النوع . وجميع ما ذكر فى النقيضين .

وكجعل غير القطعى كالقطعى ، وكجعل العرضى كالذاتى ، وكجعل النتيجة مقدمة بتغيير ما ، ويسمى المصادرة .

ومنه المتضايفة وكل قياس دورىٍّ .

والثانى أن يخرج عن الأشكال .

ش – لما فرغ عن ذكر البرهان وأقسامه أراد أن يذكر الخطأ الواقع فيه ليحترز عنه .

والخطأ فى البرهان إما لأجل مادته أو لأجل صورته . والأول قد يكون فى اللفظ ، وقد يكون فى المعنى . والذى يكون فى اللفظ إنما هو بسبب اشتباه دلالته ؟ إما الاشتراك فى أحد جزئى القول بحسب جوهره كالعين أو بحسب تصاريفه ، كالمختار ، فإنه مشترك بين الفاعل والمفعول بحسب الصيغة . أو فى حرف العطف ، مثل : الخمسة زوج وفرد ، فإن الواو للجمع ، فيصدق قولنا : زوج وفرد حالة الجمع ، فيتوهم صدقه حالة الإفراد ، فيقال الخمسة زوج .

وقولنا للمرّ : إنه حلو حامض ، نحوه ، فى أنه يصدق حالة الجمع ، فيتوهم صدقه حالة الإفراد ، فيقال : المرّ حلو ، أو حامض .

٢٢/ب و « عكسه » أى يصدق اللفظ حالة الإفراد ، فيتوهم صدقه حالة الجمع ، كما إذا كان زيد ماهرا فى الخياطة ، غير ماهر فى الطب ، فيصدق حالة الإفراد : زيد طبيب ، زيد ماهر ، فيتوهم صدقه حالة الجمع ، فيقال : زيد طبيب ماهر . وإلى هذا إشارة بقوله : « وعكسه طبيب ماهر » .

وإما [لاستعمال] (١) الألفاظ المتباينة مثل استعمال المترادفة ، كاستعمال السيف مقام الصارم وبالعكس ، فإن السيف اسم الذات سواء كان قاطعا أو لا ، والصارم اسم له باعتبار القطع ، فيتوهم أنهما مترادفان ، لإطلاقهما على شىء واحد ، فيستعمل أحدهما مقام الآخر .

والخطأ الذى يكون فى المادة من جهة المعنى ، لالتباس المادة الكاذبة بالصادقة ، كالحكم على الجنس بما حكم به نوعه . كقولنا : الفرس حيوان ، والحيوان ناطق ، فإنه قد حكم على الحيوان الذى هو الجنس بالناطق الذى يحكم به على الإنسان الذى هو نوعه .

وهذا من النوع الذى يسمى فى باب المغالطة بسوء اعتبار الحمل ، وهو أن يؤخذ مع الشىء ما ليس منه ، أو لا يؤخذ معه ما هو منه .

ومن هذا النوع : الغلط فى جميع ما ذكر فى شرائط التناقض ؛ من أخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل ، وأخذ المطلق مكان المقيد ، وأخذ الكل مكان الجزء .

---

(١) فى الأصل : استعمال .

قوله : و « كجعل » عطف على قوله : « كالحكم » أى وكعجل المقدمة الغير القطعية – مثل المقدمة الظنية أو التقليدية أو الوهمية – مكان القطعى وكأخذ العرضى مكان الذاتى ، كأخذ الماشى [جنساً] (١) للإنسان مكان الحيوان .

وكجعل النتيجة مقدمة بتغيير فى اللفظ ، ويسمى هذا الصنف :

المصادرة على المطلوب ؛ مثل قولنا : كل حركة نقلة ، وكل نقلة فى مكان ، فكل حركة فى مكان فإن الكبرى عين النتيجة ، إلا أنه بدل لفظ الحركة بالنقلة .

ومن هذا [القبيل] (٢) أى ومن جعل النتيجة مقدمة بتغيير ما : المتضايفة . مثل : هذا ذو أب ، وكل ذى أب ابن ، [فهذا ابن] (٣) ، فإن الصغرى عين النتيجة .

ومن هذا القبيل : كل قياس دورىٍّ ، وهو أن تثبت إحدى مقدمتيه بقياس متألف من نتيجة القياس الأول ، وعكس المقدمة الأخرى . كما يقال : كل وضوء رفع الحدث ، وكل ما هو رفع الحدث يصح بالنية ، فكل وضوء يصح بالنية . ثم يستدل على قولنا : كل ما هو رفع الحدث يصح بالنية ، بقولنا : كل ما هو رفع الحدث وضوء ، وكل وضوء يصح بالنية ، فكل ما هو رفع الحدث يصح بالنية .

(١ ، ٢) زيادة من أ ب جـ .

(٣) بياض فى ب .

والثانى – وهو أن يكون الخطأ بسبب الصورة – أن لا يكون على هيئة شكل من الأشكال ، أو لا يكون على ضرب من الضروب المنتجة .

★ ★ ★

ص – مبادئ اللغة

ومن لطف الله – تعالى – إحداث الموضوعات اللغوية .

ش – (١) [مبادئ اللغة ، إضافة المبادئ إلى اللغة ، إضافة الشيء إلى جنسه فيكون بمعنى « مِنْ » وتقديره مبادئ من اللغة] (١) .

لما فرغ من القواعد المنطقية شرع فيما يستمد منه من اللغة وإليه أشار بقوله : مبادئ اللغة . ولنقدم (٢) قبل الشروع فيها مقدمة .

فنقول : لما خلق الله تعالى الإنسان الواحد بحيث لا يستقل بمصالح معاشه ، بل يحتاج إلى إعانة غيره إياه ، وهي إنما تتيسَّر إذا عرف صاحبه ما في نفسه من الحاجة بطريق ، كإشارات أو أمثلة أو ألفاظ توضع بإزاء المقاصد ، وكان اللفظ أفيد ؛ لأنه وجد عند الحاجة وعدم عند عدمها .

ولأنه أعم ؛ إذ يمكن أن يوضع للموجود والمعدوم والشاهد والغائب والمعقول والمحسوس ، بخلاف الإشارة والمثال ؛ إذ لا يمكن الإشارة إلى المعقول والغائب والمعدوم ، ولا يكون لكل شيء مثال .

وأيسر ؛ لأن الألفاظ كيفيات تعرض للأصوات الحادثة من كيفية

---

(١) لا يقرأ في ب إلا بعض الكلمات .

(٢) في الأصل : « وقدم » .

إخراج النفَس الضرورى الممتد من قبل الطبيعة دون تكلف اختيارى ، أنعم سبحانه وتعالى على عباده ولطف بهم بإحداث الموضوعات اللغوية بأن وضعها للمعانى ووقفهم عليه ليتوصلوا بها فى مطالبهم إلى الاستعانة بالغير .

وقول المصنف : « ومن لطف الله تعالى إحداث الموضوعات اللغوية » إشارة إلى هذا ومشعر بأن مذهبه التوقيف (١) .

ص – فلنتكلم على حدها (٢) أو أقسامها أو ابتداء وضعها ، وطريق معرفتها .

ش – رتَّب الكلام فى مبادئ اللغة على [أربعة] (٣) أبحاث .

ص – الحد (٤) : كل لفظ وضع لمعنى .

ش – البحث الأول فى حد الموضوعات اللغوية .

والمراد من الـ « كل » ، الكل المجموعى ، لا كل واحد (٥ [واحد ؛ لأن الموضوعات اللغوية . هى مجموع الألفاظ لا كل واحد] ٥) .

---

(١) مبدأ اللغات توقيفى أم لا ؟ يقول الغزالى فى المستصفى (١/٣٢٠) هذا « رجم الظن فى أمر لا يرتبط به تعبد عملى ، ولا ترهق إلى اعتقاده حاجة . فالخوض فيه إذاً فضول لا أصل له » .

(٢) ع : وحدها . وزيادة الواو فيه خطأ .

(٣) فى الأصل : ثلاثة ، وهو خطأ .

(٤) البابرتى : الأول – الحد إلخ .

(٥) ما بين القوسين ساقط من أ .

فإن قلت : فعلى هذا يجب أن يقال : كل ألفاظ وضعت للمعانى ؛ إذ لا يصح أن يقال : الموضوعات اللغوية مجموع لفظ وضع ٢٣/أ لمعنى .

أجيب بأن كل واحد من اللفظ والمعنى مصدر فى الأصل ، والمصدر يطلق على الواحد والكثير ، فيكون قوله : « لفظ » بمعنى الألفاظ ، وقوله : « معنى » بمعنى المعانى ، واللفظ بمعنى الملفوظ .

والوضع : اختصاص شىء بشىء بحيث إذا أطلق الشىء الأول ، فهم منه الثانى .

وقوله : « كل لفظ » كالجنس ، يتناول الموضوع والمهمل .

وقوله : « وضع لمعنى » يخرج المهمل ؛ لأنه لم يوضع لمعنى .

وإنما لم يقيد المعنى بالمفرد ليتناول المركب ؛ ضرورة تناول الموضوعات اللغوية لهما .

ص – أقسامها [1] : مفرد ومركب .

ش – البحث الثانى فى أقسام الموضوعات ، وهى تنقسم باعتبارات :

الأول إلى المفرد والمركب باعتبار البساطة وغيرها .

ويعرف الحصر من تعريفهما .

ص – فالمفرد [2] : اللفظ بكلمة واحدة .

---

(١) البابرتى : الثانى أقسامها الخ .

(٢) ع : فالمفرد .

وقيل : ما وضع لمعنى ولا جزء له يدل فيه .

والمركب بخلافه فيهما .

فنحو بعلبك مركب على الأول لا الثانى . ونحو يضرب بالعكس .

(١) [ويلزمهم أن نحو ضارب ومخرج مما لا ينحصر ، مركب] (١) .

ش – المفرد باصطلاح أهل العربية : اللفظ الموضوع لمعنى بشرط أن يكون كلمة واحدة .

ونعنى بالكلمة الواحدة ما لا يشتمل على لفظين موضوعين .

وفى عبارته تساهل .

وباصطلاح المنطقيين ، المفرد : ما وضع ، أى لفظ وضع لمعنى ولا جزء له ، أى لذلك اللفظ ، يدل فيه ، أى فى المعنى الموضوع على شىء .

فالمفرد بهذا الاصطلاح يتناول ما لا جزء له مثل – زازا ، جعل علما لشخص . وماله جزء ولكن لا دلالة له أصلا ، مثل – زيد . وماله جزء دال ، ولكن لا على جزء معناه ، مثل « عبد الله » إذا جعل علما لشخص واحد .

والمركب بخلاف المفرد فى التعريفين .

---

(١) ما بين القوسين ساقط من ب .

أما على التفسير الأول فهو اللفظ الموضوع لمعنى بشرط أن يكون أكثر من كلمة .

وأما على التفسير الثانى فما وضع لمعنى وله جزء يدل فى ذلك المعنى على شيء .

فنحو بعلبك مركب على التفسير الأول ؛ لأنه كلمتان ، ولا يكون مركبا بالتفسير الثانى ؛ لأن جزأه لا يدل فى معناه على شيء . وكذا « عبد الله » إذا كان علما لشخص .

فإن قيل : لا نسلم أن بعلبك مركب بالتفسير الأول ، وذلك لأنه لا يتضمن كلمتين ؛ إذ لا دلالة لجزئه حالة [العلَمية] (١) .

أجيب بأن الكلمة لا يشترط فيها أن تكون دالة عند العلمية (٢) ، بل يكفى فيها دلالتها فى أصل الوضع . وعدم دلالتها بالنقل (٣) لا يسقط اسم الكلمة عنها .

و « نحو يضرب بالعكس » أى مركب بالتفسير الثانى ؛ لأن جزأه - وهو حرف المضارع - يدل فى معناه على شيء .

ولا يكون مركبا بالتفسير الأول ؛ لأنه كلمة واحدة .

---

(١) فى الأصل : العلم .
(٢) أ : « النقل » بدل « العلمية » .
(٣) ب : « عند العلمية » بدل « بالنقل » .

قوله : « ويلزمهم » أى يلزم القائلين بالتفسير الثانى أن نحو « ضارب » و « مخرج » أى أسماء الفاعلين والمفعولين مركب ؛ لكونه مركبا من المصدر مع صيغة خاصة يدل كل منهما على معنى .

ولهم أن يدفعوا ذلك عن أنفسهم بأن المراد بالتركيب : ترتب أجزاء مسموعة ، إما ألفاظ أو حروف ، والمصدر مع الصيغة ليس كذلك .

ص – وينقسم المفرد إلى اسم وفعل وحرف .

ش – لأن المفرد إما أن يدل على معنى فى نفسه أو لا ، الثانى : الحرف .

والأول إما أن يقترن بأحد الأزمنة الثلاثة ، أعنى الماضى والحال والمستقبل أو لا ، والثانى : الاسم . والأول : الفعل .

ويعلم من التقسيم حد كل واحد منهما .

ص – ودلالته اللفظية فى كمال معناها : دلالة مطابقة ، وفى جزئه : دلالة تضمن .

وغير اللفظية : التزام .

وقيل : إذا كان ذهنيا .

ش – اعلم أن دلالة اللفظ عبارة عن كونه بحيث إذا سمع أو تخيل ، لاحظت النفس معناه .

وهى إما وضعية ، أى يكون للوضع مدخل فيها ، إما بلا واسطة كما فى المطابقة ، أو بواسطة ، كما فى التضمن والالتزام .

وإما غير وضعية ، ولا مدخل لها فى العلوم . ٢٣/ب

والوضعية تنقسم إلى لفظية وإلى غيرها . وذلك لأن المعنى المفهوم من اللفظ إما خارج عن مسماه أو لا ، والأول غير لفظية ، والثانى لفظية .

واللفظية إما فى كمال معناه ، وتسمى : دلالة مطابقة ، مثل دلالة البيت على مجموع السقف والجدار والأسس . وإما فى جزء معناه ، وتسمى : دلالة تضمن ، مثل دلالة البيت على الجدار .

وغير اللفظية : تسمى دلالة الالتزام .

ولم يشترط الأصوليون اللزوم الذهنى فى دلالة الالتزام ، بل يطلقون اللفظ على لازم المسمى ، سواء كان اللازم خارجيا أو ذهنيا .

والمنطقيون يشترطون اللزوم الذهنى ، أى كون المعنى الخارجى بحالة يلزم من تصور المسمى تصوره ، وإلا لم يحصل الفهم ؛ لأن الفهم إنما يحصل إذا كان اللفظ موضوعا لذلك المعنى ، أو يلزم من تصور المسمى تصوره ، وهما منتفيان حينئذ ولا يشترطون اللزوم الخارجى لحصول الفهم دونه ، كما فى العدم والملكة ، مثل – دلالة العمى على البصر .

ص – والمركب جملة وغير جملة .

فالجملة : ما وضع لإفادة نسبة .

ولا يتأتى إلا فى اسمين ، أو فى فعل واسم .

ولا يرد « حيوان ناطق » و « كاتب » فى « زيد كاتب » ؛ لأنها لم توضع لإفادة نسبة .

وغير الجملة بخلافه ، ويسمى مفردا أيضا .

ش – قسَّم المركب إلى جملة وغير جملة .

فالجملة : ما وضع ، أى لفظ وضع لإفادة نسبة ، أى إسناد إحدى الكلمتين إلى الأخرى لإفادة المخاطب معنى يصح السكوت عليه ، مثل : زيد قائم . فيخرج عنه المركب الإضافى ، مثل : غلام زيد ؛ لأنه لم يفد المخاطب معنى يصح السكوت عليه .

والجملة لا تتألف إلا من اسمين ، أو من فعل واسم ؛ لأن الجملة تتضمن الإسناد ، والإسناد يقتضى مسندا ومسندا إليه ، والاسم يصلح لهما ، والفعل يصلح أن يكون مسندا ، ولا يصلح لأن يكون مسندا إليه ، والحرف لا يصلح لشىء منهما .

والتركيب العقلى من كلمتين لا يزيد على ستة : اسم مع اسم ، واسم مع فعل ، واسم مع حرف ، وفعل مع فعل ، وفعل مع حرف ، وحرف مع حرف .

والأربعة الأخيرة لا يتأتى منها الجملة ، إما لعدم المسند أو المسند إليه أو لعدمهما جميعا .

والأول والثانى يتأتى منهما الجملة لوجود المسند والمسند إليه .

قوله : « ولا يرد » جواب عن سؤال مقدر . تقريره أن الحد المذكور للجملة غير مطرد ؛ ضرورة صدقه على التقييدى ، وعلى نحو « كاتب » فى مثل قولنا : زيد كاتب .

والمراد بالمركب التقييدى : المركب من اسمين ، أو اسم وفعل يكون الثانى قيدا فى الأول ، ويقوم مقامهما لفظ مفرد . مثل : « حيوان ناطق » و « الذى يكتب » فإنه يقوم مقام الأول : الإنسان ، ومقام الثانى : الكاتب .

وإنما قلنا : إن الحد يصدق عليهما ؛ لأن الأول وضع لإفادة نسبة تقييدية ، والثانى وضع ، لإفادة نسبة اسم الفاعل إلى الضمير الذى هو فاعله .

وتقرير الجواب أن يقال : لا نسلم أن الحد يصدق عليهما ؛ لأن المراد بإفادة النسبة : إفادة نسبة يحسن السكوت عليها ، وهما لم يوضعا لإفادة نسبة كما ذكرنا .

« وغير الجملة بخلاف ذلك » أى المركب الذى لم يوضع لإفادة نسبة ، ويسمى مفردا .

وإنما قال : « أيضا » ، لأن المفرد يطلق على مقابل الجملة ، وعلى مقابل المجموع والمثنى ، وعلى مقابل المركب .

ص – و [للمفرد] [1] باعتبار وحدته ووحدة مدلوله وتعددهما ، أربعة أقسام .

ش – هذا تقسيم آخر للفظ المفرد باعتبار وحدته ووحدة مدلوله وتعددهما .

وإنما انحصر فى الأربعة ؛ لأن اللفظ إما واحد أو متعدد ، وعلى التقديرين فمعناه إما واحد أو متعدد .

---

(١) كذا فى أ ، ط ، ع وفيما سواهما : والمفرد .

٢٤/أ **ص** – فالأول [١] إن اشترك فى مفهومه كثيرون فهو : الكلى .

فإن تفاوت ، كالوجود للخالق والمخلوق ، فمشكك وإلا فمتواطئ .

وإن لم يشترك فجزئى . ويقال للنوع أيضا : جزئى .

والكلى ذاتى [و] [٢] عرضى ، كما تقدم .

ش – أقول : القسم الأول ، وهو أن يتحد اللفظ والمعنى إن اشترك فى مفهومه كثيرون ، أى يصدق مفهومه على الأفراد المتوهمة ، مثل : الإنسان ، فإنه يصدق على كل واحد من أشخاصه ، وهو الكلى .

فإن تفاوتت الأفراد فى مفهومه بالأولوية وعدمها ، أو الشدة والضَعف ، أو التقدم والتأخر ، كالوجود بالنسبة إلى الخالق والمخلوق ، فإنه يتفاوت فيهما بالاعتبارات الثلاث ، سمى مشككا ؛ لأن الناظر فى مفهومه يشك أنه من قبيل المتواطئ أو من قبيل المشترك ؛ لاستواء الأفراد فى حصول معناه لها ، وتفاوتها فى مفهومه بالأولوية وغيرها .

وإلا ، أى وإن لم تتفاوت الأفراد فى مفهومه بل حصولها فيها بالسويَّة ، سمى : متواطئا ؛ لتوافقها [فيه] [٣] مثل الإنسان بالنسبة إلى أفراده .

---

(١) الترقيم فى النسخ الخطية بالحروف الأبجدية .
(٢) زيادة مما سوى الأصل .
(٣) فى الأصل : فى . وفى جـ : فيه فى .

وإن لم يشترك فى مفهومه كثيرون فهو الجزئى ، مثل زيد وهذا الإنسان .

والجزئى يقال على المندرج تحت الكلى ، ويسمى جزئيا إضافيا .

والنوع الإضافى ، مثل « الإنسان » جزئى بالمعنى الثانى ؛ لأنه مندرج تحت كلى وهو الجنس .

والكلى إما ذاتى ، إن لم يخرج عن حقيقة الشىء ، مثل الحيوان بالنسبة إلى الإنسان ، وإما عرضى ، إن خرج عن حقيقته ، مثل الضاحك بالنسبة إلى الإنسان .

وقد تقدم فى المنطق بحث الذاتى والعرضى .

ص – الثانى من الأربعة : متقابلة متباينة .

ش – الثانى من الأقسام الأربعة ، وهو أن يتعدد اللفظ والمعنى جميعا .

ويسمى تلك الألفاظ متقابلة متباينة ؛ لكون كل واحد منها مباينا للآخر فى معناه ، مثل الفرس والبقر والحمار .

ص – الثالث : إن كان حقيقة للمتعدد – فمشترك وإلا فحقيقة ومجاز .

ش – القسم الثالث من الأربعة ، وهو أن يتحد اللفظ ويتعدد المعنى ، إن كان اللفظ حقيقة للمتعدد ، أى يكون موضوعا بإزاء كل منها وضعا أولاً فمشترك مثل : « العين » بالنسبة إلى معانيه ، فإنه موضوع بإزاء كل واحد منها وضعا أولا .

وإلا ، أى وإن لم يكن اللفظ حقيقة للمتعدد ، أى لا يكون موضوعا بإزاء كل واحد منها وضعا أولا [١] ، بل يكون موضوعا لأحدها ، ثم نقل إلى الباقى لمناسبة ، فحقيقة بالنسبة إلى المعنى الموضوع له ، ومجاز بالنسبة إلى المنقول إليه ، كالأسد ، فإنه بالنسبة إلى الحيوان المفترس حقيقة ، وبالنسبة إلى الشجاع مجاز .

ص — الرابع [٢] مترادفة .

وكلها مشتق وغير مشتق ، صفة وغير صفة .

ش — القسم الرابع من الأربعة ، وهو أن يتعدد اللفظ ويتحد المعنى ، ويسمى : مترادفة . كالليث والأسد والغضنفر ، فإن كل واحد منها وضع للحيوان المفترس .

وكل واحد من الأقسام الأربعة مشتق ، إن دل على ذى صفة معينة ، وإلا فغير مشتق .

مثال المشتق : ضارب وعالم . وغير المشتق : الإنسان والعلم .

٢٤/ب وأيضا كل واحد منها صفة إن دل على معنى قائم بالذات ، كالضحك والعلم والكتابة ، وإلا فغير صفة ، كالجسم ، والإنسان .

وإليك طلب أمثلتها من الأقسام الأربعة .

---

(١) ب : أول .

(٢) البابرتى : الواقع وهو خطأ .

ولما فرغ عن ذكر الأقسام الأربعة للمفرد ، شرع فى المسائل المتقدمة بها ، وهى ستة عشر . اثنتان منها متعلقتان بالمشترك .

إحداهما : أنه هل يكون واقعا فى اللغة أم [1] لا ؟

والثانية : أنه هل يكون واقعا فى القرآن على تقدير وقوعه فى اللغة أم لا ؟

★ ★ ★

---

(١) كذا فى جميع النسخ و« أم » لا تأتى بعد « هل » .

المشترك

ص – (مسألة) : المشترك واقع على الأصح .

لنا أن القرء للطهر والحيض معا على البدل من غير ترجيح .

ش – المشترك هو اللفظ الواحد الموضوع لعدة معان وضعا أو لا .

فقوله : اللفظ ، كالجنس للمشترك وغيره .

وقوله : الواحد الموضوع لعدة معان ، يخرج عنه الألفاظ المتباينة والمتواطئة والمشككة ؛ لأنها لم توضع لعدة معان ، بل لمعنى واحد ، وإن كان ذلك المعنى مشتركا بين الأفراد .

وقوله : وضعا أولا (١) ، يخرج عنه الألفاظ المنقولة والمجازية ؛ فإنها وإن كانت موضوعة لعدة معاني ولكن لا وضعاً أولا (٢) .

واعلم أن المشترك إما أن يكون واجبا أو ممكنا أو ممتنعا .

والممكن إما أن يكون واقعا أولا .

فهذه أربعة احتمالات : وقال بكل واحد منها قائل ، إلا أنه لا فرق بين كونه ممكنا واقعا وبين كونه واجبا عند التحقيق .

(١ ، ٢) ب : أول .

وذلك لأن الوجوب ههنا هو الوجوب بالغير ، إذ لا معنى للوجوب بالذات أصلا ، والممكن الواقع هو الواجب بالغير ؛ لأن الممكن ، ما لم يجب صدوره عن الغير ، لا يقع [١] فحينئذ لا فرق بينهما .

وكذا بين الممكن الغير الواقع والممتنع ، كمثل ما ذكرنا .

فتكون الاحتمالات الأربعة راجعة إلى الوقوع وإلى عدمه . فلذلك لم يتعرض المصنف إلا لهما وذكر دليل القائلين بالوجوب على الوقوع .

وقد علم باستقراء كلامه فى هذا المختصر أنه بشير بلفظ « لنا » إلى الدليل الصحيح على مطلوبه . وبلفظ « استدل » إلى الدليل الفاسد على مطلوبه ؛ وبلفظ « قالوا » إلى دليل المذهب الباطل [٢] .

---

(١) أ ، ب : يقع .

(٢) قال الأصفهانى فى « مسألة : الشرعية واقعة » فى شرح قول الماتن « وأما الثانية فلأنه يلزم أن لا يكون القرآن عربيا » : فى جميع مواضع هذا المختصر يشير به (بـ « أما ») إلى المقدمة الاستثنائية .

وقال العضد فى شرحه ١ : ١٢٨ « قد اطرد اصطلاح المصنف فى أنه يعبر بقوله « لنا » عن دليل المذهب المختار الذى يرتضيه . وبقوله « استدل » عن دليل المختار الذى يزيفه وبقوله « قالوا » عن دليل المخالف ، وإن كان المذكور واحدا نظر إليه وإلى أتباعه هذا إذا كان المذهب المخالف متعينا ، وإلا عبر عنه بذكر ذى المذهب باسمه أو بالنسبة إلى المذهب ، أو بذكر المذهب ، فيقول مثلا « القاضى » « الامام » أو « المبيح » « المحرم » أو « الإباحة » « التحريم » . وعن الأجوبة بـ « أجيب ، أو « الجواب » أو « رد » ونحوه . وعن السؤال بـ « قيل » أو « اعترض » أو « أورد » وأمثاله .

وقال الزركشى فى المعتبر ٢/١٢٧ ، ١/١٢٨ : حيث وقع « الإمام » فى المختصر =

والأصح عنده أن المشترك واقع [١] ، فلهذا قال « لنا » .

وتقرير دليله أن القرء وضع للطهر والحيض معا على البدل بمعنى أنه وضع لكل واحد منهما من غير ترجيح أحدهما على الآخر ، لاتفاق أهل اللغة على أن القرء للطهر والحيض معا على البدل من غير ترجيح .

ولأنا إذا سمعنا القرء ، لم نفهم أحدهما على التعيين ، وبقى الذهن مترددا . ولو كان اللفظ متواطيا أو حقيقة فى أحدهما أو مجازا فى الآخر لما كان كذلك . فحينئذ يكون مشتركا بينهما .

وما قيل من أنه يجوز أن يكون موضوعا لأحدهما ، ثم نقل إلى الثانى بطريق المجاز وخفى ذلك ، احتمال بعيد ؛ لأن الخفاء على وجه لا يعلم

= فالمراد به إمام الحرمين . وأما فخر الدين الرازى فلم يسمه بل يعبر عنه بقيل ، تبعا للآمدى . وحيث أطلق فى المختصر « البصرى » فالمراد به أبو عبد الله ، لا أبو الحسين . وحيث أطلق « القاضى » فى كتب الأصول لأصحابنا فالمراد به القاضى أبو بكر بن الطيب ، وحيث أطلق فى كتب المعتزلة أو فى كتب أصحابنا حكاية عن المعتزلة فالمراد به عبد الجبار الجبائى . انتهى .

أقول : وحيث أطلق فى كتب الحنابلة فالمراد به القاضى أبو يعلى .

وقال السيد فى حاشيته على شرح العضد (١ : ١٢٨) تحت قول الشارح (وبقوله « استدل » عن دليل المختار الذى يزيفه) : قد خالف هذا الاصطلاح فى مباحث النسخ حيث قال : واستدل بأن إبراهيم أمر بالذبح ، فإنه قد أورد عليه الاعتراض وأجاب عنه ، فبقى أصل الدليل سالما .

(١) قال البعلى – رحمه الله – فى المختصر (ص ٤٠) : المشترك واقع عند أصحابنا (أى الحنابلة) والحنفية والشافعية ، ومنع منه الباقلانى وثعلب والأبهرى والبلخى . ومنع منه بعضهم فى القرآن وبعضهم فى الحديث أيضا .

وانظر أيضا : مسلم الثبوت (مع الشرح) ١ : ١٩٨ ، وجمع الجوامع (مع الشرح) ١ : ٣٨٢ ، وشرح الكوكب المنير ١ : ١٣٩ .

أحد من أهل اللغة مع مبالغتهم فى الاستقصاء والدلائل اللغوية لا يجب أن ينتهى إلى القطع المانع من الاحتمالات البعيدة ، بل يكفى فيها [الأولى] (١) والأقرب .

ص – واستدل : لو لم يكن – لخلت أكثر المسميات ؛ لأنها غير متناهية .

ش – هذا هو الدليل الفاسد على مطلوبه .

وتقريره أن يقال : لو لم يكن المشترك واقعا لخلت أكثر المسميات عن الألفاظ .

والتالى باطل فالمقدم مثله .

بيان الملازمة أن المعانى غير متناهية ؛ لأن من جملتها الأعداد والروائح ، وهى غير متناهية . والألفاظ ، لكونها مركبة من الحروف المتناهية ، متناهية ، فإذا وزعت على المعانى بحيث وضع كل واحد بإزاء واحد ، لزم خلو أكثر المسميات عن الألفاظ .

وأما انتفاء اللازم فلأن الحاجة ماسة إلى التعبير عنها بالألفاظ فلابد من وضعها لها .

ص – وأجيب بمنع ذلك فى المختلفة والمتضادة . ولا يفيد فى غيرها .

ولو سلم فالمتعقل متناهٍ .

---

(١) فى الأصل : الأول .

وإن سلم فلا نسلم أن [المتركب] [١] من المتناهى ، متناه .
وأسند بأسماء العدد .

وإن سلم منعت الثانية ويكون كأنواع الروائح .

ش – لما كان الدليل المذكور فاسدا ، ذكر بيان فساده .

وتقريره أن يقال : لا نسلم صدق الملازمة .

قوله : لأن المعانى غير متناهية .

قلنا : إن أردتم بكون المعانى غير متناهية : [أن] [٢] المعانى المتضادة ، وهى الأمور الوجودية التى يمتنع اجتماعها على محل واحد فى زمان واحد ، كالسواد والبياض والحمرة . والمختلفة ، وهى الأمور التى حقيقتها مختلفة ولا يمتنع اجتماعها فى محل كالحركة والبياض والضحك والكتابة ، غير متناهية ، فلا نسلم أنها غير متناهية . ٢٥/أ

وإن أردتم أن غير المتضادة والمختلفة ، أعنى المتماثلة – وهى الأمور المتفقة الحقائق ، كأفراد الأنواع الحقيقية – غير متناهية ، فنسلم أنها غير متناهية ، ولكن لا يفيد عدم تناهيها فى بيان الملازمة ؛ إذ يكفى أن يوضع اللفظ بإزاء الحقيقة المشتركة بالتواطؤ ، فلا يلزم خلوها عن الأسماء ؛ ضرورة تناول اللفظ الموضوع للحقيقة المشتركة بينها إياها .

ولئن سلمنا أن المختلفة والمتضادة غير متناهية ، وأن المتماثلة

---

(١) ع : المركب . وفى المنتهى : المتركب .
(٢) زيادة من أ ، ب ، جـ .

لا يكفى وضع اللفظ بإزاء الحقيقة المشتركة بينها ، فلا نسلم أن ما يجب أن يوضع اللفظ له ، غير متناه . وذلك لأن ما يجب أن يوضع له اللفظ لابد وأن يكون متعقلا ؛ إذ غير المتعقل لا يمكن أن يوضع اللفظ له ، والمتعقل منها متناه ؛ لامتناع إحاطة الذهن بالأمور الغير المتناهية .

ولئن سلمنا أن المعانى المعقولة غير متناهية ، لكن لا نسلم أن الألفاظ متناهية .

قوله : لأنها مركبة من الحروف المتناهية .

قلنا : لا نسلم أن المركب من المتناهى ، متناه . وسنده أن أسماء العدد متناهية ، والمركب منها غير متناه .

ولئن سلمنا أن المركب من المتناهى ، متناه حتى يلزم صدق الملازمة لكن لا نسلم انتفاء التالى . [وإليه أشار] (١) بقوله : وإن سلمت منعت الثانية ، يعنى المقدمة الاستثنائية . وهى استثناء [نقيض] (٢) التالى ؛ فإنه من الجائز خلو أكثر المسميات عن الألفاظ ، كأنواع الروائح ؛ فإن أكثرها خلا عن الألفاظ .

ص – واستدل : لو لم يكن – لكان الموجود فى القديم والحادث متواطئا ؛ لأنه حقيقة فيهما .

وأما الثانية فلأن الموجود إن كان الذات – فلا اشتراك ، وإن كان الصفة (٣) فهى واجبة فى القديم – فلا اشتراك .

---

(١) فى الأصل وأشار إليه .
(٢) فى الأصل : بنقيض .
(٣) فيما عدا ط ، ع : صفة وفى المنتهى (ص ١٣) كذلك .

ش – هذا دليل آخر فاسد على مطلوبه .

وتقريره أن يقال : لو لم يكن المشترك واقعا لكان صدق « الموجود » على القديم أى البارى تعالى ، وعلى الحادث ، أى المخلوقات بطريق التواطىء ، والتالى باطل فالمقدم مثله .

أما الملازمة فلأن « الموجود » حقيقة فيهما ؛ إذ لو كان مجازا فى أحدهما ، جاز سلبه عنه ؛ إذ من علامات المجاز صحة السلب لكن لم يجز سلبه عن واحد منهما بالاتفاق .

وإذا كان الموجود حقيقة فيهما ولا يكون مشتركا بينهما اشتراكا لفظيا على التقدير المذكور يكون متواطيا ؛ ضرورة انحصار إطلاق اللفظ على المعنيين بطريق الحقيقة فى الاشتراك اللفظى والمعنوى . فإذا انتفى أحدهما تحقق الآخر .

وأما بيان انتفاء التالى ، وإليه أشار بقوله : « وأما الثانية » فلأن الموجود « إن كان الذات » أى عين ماهية القديم والحادث ، لم يكن مشتركا بينهما من حيث المعنى ؛ لأن ذات كل واحد منهما مخالفة بالحقيقة لذات الآخر ، فلا يكون متواطئا .

وإن كان صفة ، أى للقديم والحادث ، فهى واجبة فى القديم ، وممكنة فى الحادث ، فلا يكون الموجود فيهما بمعنى واحد ؛ لأنه لو كان فيهما بمعنى واحد ، لم يكن واجبا فى أحدهم ، وممكنا فى الآخر ، فلا يكون متواطئا .

ص – وأجيبَ بأن الوجوب والإمكان لا يمنع التواطؤ كالعالم (١) والمتكلم .

ش – تقرير الجواب أن يقال : لا نسلم انتفاء التالى .

قوله : إذا كان صفة واجبة فى القديم وممكنة فى الحادث لم يكن مشتركا بينهما من حيث المعنى .

قلنا : لا نسلم أن الوجوب والإمكان يمنع اشتراك الموجود من حيث المعنى .

٢٥/ب وذلك لأن الموجود إذا كان صفة لذات القديم والحادث ، كان معنى كونه واجبا أن ذات القديم من حيث هى تقتضى تلك الصفة .

ومعنى كونه ممكنا أن ذات الممكن من حيث هى لا تقتضى تلك . فيجوز أن تكون صفة واحدة مشتركة بين الماهيتن المختلفتين فى الحقيقة ، أعنى القديم والحادث ، وتقتضى إحداهما لذاتها تلك الصفة ، فتكون واجبة فيها ، والأخرى لا تقتضى لذاتها تلك الصفة فتكون ممكنة فيها ، مع أن تلك الصفة مشتركة بينهما من حيث المعنى ، كالعالم والمتكلم . فإن كل واحد منهما مشترك بين القديم والحادث من حيث المعنى ويكون الواجب مقتضيا لوجوبه ، والممكن لا يقتضى وجوبه ، بل يقتضى إمكانه . فظهر أن وجوب الوجود فى القديم وإمكانه فى الممكن لا يقتضى عدم اشتراك الموجود فيهما من حيث المعنى ، فلا يمنعان التواطؤ .

---

(١) ب : كالعلم ، وهو خطأ .

هكذا يجب أن يفهم هذا الموضع .

ص – قالوا : لو وضعت – لاختل المقصود من الوضع .

ش – لما فرغ عن ذكر ما هو الأصح عنده ، شرع فى ذكر المذهب الباطل (١) ، وهو عدم وقوع المشترك .

وتوجيه دليلهم أن يقال : لو وضعت الألفاظ المشتركة لاختل المقصود من الوضع . واللازم باطل فالملزوم مثله .

أما بطلان اللازم فلأنه لو اختل المقصود لكان مؤديا إلى المفاسد ، وما يكون مؤديا إلى المفاسد ، وجب أن لا يكون .

وأما بيان الملازمة فلأن المقصود من الوضع هو التفاهم التفصيلى حالة التخاطب . وإذا كان اللفظ مشتركا لم يحصل التفاهم ؛ لجواز أن لا يفهم المخاطب حالة إطلاق اللفظ المشترك مراد المتكلم أو يفهم غير مراده .

ص – قلنا : يعرف بالقرائن .

وإن سلم فالتعريف الإجمالى مقصود كالأجناس .

ش – منع المصنف الملازمة بأن قال : لا نسلم أن اللفظ إذا كان مشتركا لم يفهم المخاطب المعنى المراد ؛ لجواز أن يعرف مراد المتكلم بالقرائن .

وإن سلم أنه لا يفهم المراد ، ولكن لا نسلم أن المقصود من

---

(١) ب : المذاهب الباطلة .

الوضع فى جميع المواضع هو الفهم التفصيلى ؛ لجواز أن يكون التعريف الإجمالى مقصودا فى بعض الصور ، كما فى أسماء الأجناس ؛ فإنها تدل على ما وضعت له إجمالا ولا تدل على تفاصيل ما تحتها .

ص – (مسألة) : ووقع فى القرآن على الأصح ؛ كقوله [(١)] تعالى : ﴿ ثلاثة قروء ﴾ و ﴿ عَسْعَسَ ﴾ لِأَقبل وأدبر .

ش – المسألة الثانية أن المشترك ، على تقدير وقوعه فى اللغة ، هل هو واقع فى القرآن أم لا .

والأصح أنه واقع ؛ لقوله تعالى : ﴿ ثلاثة قروء ﴾ [(٢)] .

وقد بين فى المسألة الأولى أن « القرء » مشترك .

وقوله تعالى : ﴿ وَالَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ ﴾ [(٣)] فإنه بمعنى أقبل وأدبر على سبيل الاشتراك ، ذكره الجوهرى [(٤)] فى الصحاح [(٥)] وغيره من أهل اللغة .

---

(١) فيما سوى من ط ، ع : لقوله . وفى المنتهى : كقوله . ﴿ وَالْمُطَلَّقٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ ﴾ .

(٢) ٢٢٨ : البقرة ٢ .

(٣) ١٧ : التكوير – ٨١ .

(٤) هو إسماعيل بن حماد الجوهرى أبو نصر ، لغوى ، من الأئمة ، وأشهر كتبه « الصحاح » مات ٣٩٣ هـ .

انظر : معجم الأدباء ٦ : ١٥١ ، والنجوم الزاهرة ٤ : ٢٠٧ ، ويتيمة الدهر ٤ : ٣٧٣ ، والأعلام ١ : ٣٠٩ ، ومعجم المؤلفين ٢ : ٢٦٧ .

(٥) الصحاح ٣ : ٩٤٩ .

ص – قالوا : إن وقع مبيَّنا لطال لغير (١) فائدة ، وغير [مبين] (٢) غير مفيد .

ش – هذا دليل القائلين بعدم وقوعه .

وتقريره أنه لو وقع المشترك فى القرآن ، لوقع إما مبينا ، بأن يذكر معه قرينة تفيد المعنى المراد من المعانى الموضوع حصولها ، (٣ [كما يقال : ثلاثة قروء ، وهى الأطهار ،] ٣) فيلزم التطويل بغير فائدة ؛ إذ يمكن أن يعبر عن ذلك المعنى بلفظ مفرد وضع له فقط .

وإما غير مبين فيكون غير مفيد ؛ لأنه حينئذ لم يحصل المقصود ، وهو الفهم التفصيلى . وغير المفيد لا يقع به الخطاب ، وإلا لكان عبثا ، والله تعالى منزه عنه .

ص – وأجيب [بأن] (٤) فائدته مثلها فى الأجناس .

وفى الأحكام : الاستعداد للامتثال إذا بين .

ش – تقرير الجواب على الوجه الذى ذكره المصنف أن يقال : لا نسلم أنه إذا وقع غير مبين لم يكن مفيدا . وإنما يلزم ذلك أن لو كانت الفائدة منحصرة فى الفهم التفصيلى ، وهو ممنوع ؛ لأن غير ٢٦/أ

---

(١) البابرتى : « بلا » بدل « بغير » .

(٢) ب : مبنى ، وهو خطأ .

(٣) ما بين القوسين ساقط من ب .

(٤) « بأن » ساقط من ط .

المبين فى القرآن إن كان فى غير الأحكام ففائدته مثل الفائدة فى أسماء الأجناس ، وهو الفهم الإجمالى . وإن وقع فى الأحكام ففائدته الاستعداد للامتثال إذا بين .

ولما فرغ من المسألتين المتعلقتين بالمشترك ، شرع فى المسائل المتعلقة بالترادف ، وهى ثلاثة .

★ ★ ★

المتـرادف

ص – (مسألة) : المترادف [١] واقع على الأصح ، كأسد وسبع ، وجلوس وقعود .

ش – المسألة الأولى فى أن الترادف واقع أو لا ؟

الأصح أنه واقع [٢] .

والترادف هو : توارد الألفاظ الدالة على شىء واحد باعتبار واحد .

ووحدة الاعتبار يخرج المتباينين كالسيف والصارم ، فإنهما دلا على شىء واحد باعتبارين : أحدهما على الذات والآخر على الصفة .

[٣] [ويمكن أن يقال : قيد الاعتبار يخرج أيضا توارد اللفظين المفردين الدالين على شىء واحد ، لكن أحدهما بالحقيقة والآخر بالمجاز ، كالأسد والشجاع ، فإنهما دالان على الرجل الشجاع ، لكن أحدهما باعتبار الحقيقة والآخر باعتبار المجاز] [٣] .

---

(١) البابرتى : الترادف .

(٢) المترادف واقع عند الحنفية والشافعية والحنابلة ، خلافا لثعلب وابن فارس مطلقا ، وللإمام (أى الرازى) فى الأسماء الشرعية .

انظر : المختصر للبعلى ص ٤١ ، والتحرير ص ٥٦ ، وجمع الجوامع ١ : ٣٧٩ ، وشرح الكوكب المنير ١ : ١٤١ .

(٣) ما بين القوسين فى الأصل وب فقط ، غير أن لفظ « توارد » فى « يخرج أيضا توارد اللفظين المفردين فى ب فقط » .

ولا حاجة إلى تقييد الألفاظ بالمفردة ، احترازا عن توارد الحد والرسم أو الاسم ؛ فإن اعتبار دلالتها مختلف .

ودليل قوله أن الأسد والسبع من أسماء الحيوان المفترس . والجلوس والقعود إسمان للهيئة المخصوصة .

ولا نعنى بالمترادف (١) إلا هذا .

ص – قالوا : لو وقع – لعرى عن الفائدة .

ش – هذا دليل القائلين بعدم الوقوع .

وتقريره أن المترادف لو وقع لعرى عن الفائدة ، والتالى باطل فالمقدم مثله .

بيان الملازمة أن الغرض من الوضع إنما هو تحصيل الفائدة بالمراد عند السماع . وهذه الفائدة تحصل بوضع أحد اللفظين [له] (٢) ، فيكون وضع اللفظ الآخر عاريا عن الفائدة .

وأما انتفاء الثانى ؛ فلأنه لا يليق بالواضع أن يضع لفظا عاريا عن الفائدة .

ص – قلنا : فائدته : التوسعة ، وتيسير النظم والنثر للروىِّ أو الوزن (٣) [و] (٤) تيسير التجنيس والمطابقة .

---

(١) ب ، جـ : الترادف .

(٢) زيادة من أ ، ب ، جـ .

(٣) فيما عدا ط ، ع : والزنة . وفى المنتهى كذلك .

(٤) ع : أو بدل « و » .

ش – تقرير الجواب أن يقال : لا نسلم الملازمة .

قوله : لأن الغرض من الوضع تحصيل الفائدة بالمراد عند سماع اللفظ .

قلنا : لا نسلم أن الفائدة منحصرة فيما ذكرتم ؛ فإن لوضع اللفظ فوائد :

منها : التوسعة ، وهى تكثير الطرق الموصلة إلى الغرض ليتمكن من تأدية المقصود بإحدى العبارتين عند نسيان الأخرى .

ومنها : تيسير النظم لأنه قد يمتنع وزن البيت وقافيته مع بعض أسماء الشىء ، ويصح مع اسم آخر بسبب موافقته للروىِّ والزنة .

وكذا تيسير النثر .

والروى : حرف القافية الذى يبتنى عليه القصيدة ، كاللام فى قول امرىء القيس :

قِفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل (١)

---

(١) من البيت الأول لامرىء القيس فى معلقته ، وتمامه :

بسقط اللوى بين الدخول فحومل

انظر : المعلقات السبع (مع الشرح) .

وامرؤ القيس هو ابن حجر بن عمرو الكندى ، الشاعر الجاهلى المشهور ، الملقب بذى القروح . قال ابن خالويه : إن قيصر أرسل إليه حلة مسمومة ، فلما لبسها أسرع السم إليه ، فتثقب لحمه ، فسمى ذا القروح .

وقد روى أنه ﷺ قال فيه : « هو قائد الشعراء إلى النار » .

انظر : الشعر والشعراء ١ : ٥٢ – ٦٨ ، وخزانة البغدادى ١ : ٣٢٩ – ٣٣٥ ، وتهذيب الأسماء واللغات ١ : ١٢٥ .

والقافية هى : آخر كلمة فى البيت ، نحو « منزل » فى المثال المذكور .

ومنها : تيسير التجنيس . وهو : تشابه الكلمتين فى اللفظ ، نحو رَحَبَةٌ ، رَحْبَةٌ (١) وجُبَّةُ البُرْدِ ، جُنَّةُ البَرْدْ (٢) ، بأن يحصل التجنيس بأحد اللفظين دون الآخر .

وتيسير المطابقة ، وهى : الجمع بين المتضادين ، كقوله تعالى : ﴿ فَلْيَضْحَكُوا قَلِيْلًا وَلْيَبْكُوْا كَثِيْراً ﴾ (٣) وقوله عز وعلا : ﴿ تُؤْتِى الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ ﴾ (٤) .

ولا مدخل فى تيسير المطابقة بهذا المعنى للترادف إلا أن يفسر المطابقة بالجمع بين الضدين بحيث يكون أحدهما موازنا للآخر كقول بعضهم :

فلا الجود يفنى المال والجد مقبل ولا البخل يبقى المال والجد مدبر

فحينئذ يكون له مدخل فى تيسيرها .

---

(١) قال الزمخشرى فى أساس البلاغة ٣٢٨/١ : « وقعد فلان فى رَحْبة داره ورَحَبَة داره ، والفتح أفصح ، وهى ساحتها » .

(٢) فى المعجم الوسيط ١ : ٤٧ « البُردة : كساء مخطط يلتحف به والجمع بُرْدٌ وبُرَدٌ » . ومعنى القول : جبة البرد وقاية من الشتاء .

(٣) ٨٢ : التوبة – ٩ .

(٤) ٢٦ : آل عمران – ٣ .

ص – قالوا : تعريف [المعرَّف] (١) .

ش – هذا دليل آخر على عدم وقوعه .

تقريره أنه لو وقع المترادف لزم تعريف المعرَّف ؛ لأن التعريف يحصل باللفظ الواحد . فلو وضع لفظ ثان لكان ذلك اللفظ معرِّفا لما عرَّفه الأول وتعريف المعرَّف غير جائز ؛ إذ لا فائدة فيه .

ص – قلنا : [علامة ثانية] (٢) .

ش – وتقرير الجواب أن يقال : إن اللفظ علامة للمعنى ، لا معرف له ، ويجوز أن ينصب لشيء واحد علامات .

ص – (مسألة) : الحد والمحدود ، ونحو عطشان نطشان غير مترادفين على الأصح ؛ لأن الحد يدل على المفردات ، ونطشان لا يفرد .

ش – المسألة الثانية فى أن الحد والمحدود ، والمتبوع والتابع ، هل هما مترادفان أم لا ؟

الأصح أنهما غير مترادفين .

مثال الحد والمحدود : الحيوان الناطق والإنسان . والمتبوع والتابع ،

---

(١) فى الأصل والبابرتى : للمعرف .

(٢) ع : علامته ثابتة . وقال المحشى : الصواب : وعلامة ثانية . انظر : شرح العضد ١ : ١٣٤ . وفى المنتهى (ص ١٤) « ثانية » .

وهما لفظان يكون الأول منهما موضوعا لمعنى ، والثانى يتبعه ولا يفرد ويكون على زنة الأولى ، نحو عطشان نطشان وخراب [يباب] (١) .

وقيل : كل واحد منهما موضوع لذلك المعنى إلا أن الثانى لا يفرد .

والدليل على أنهما غير مترادفين :

أما الحد والمحدود ؛ فلأن مفهوم المحدود مغاير لمفهوم الحد ؛ لأن مفهوم المحدود : الماهية من حيث هى . ومفهوم الحد : أجزاؤها ، فلا يكونان مترادفين ؛ لأن مفهوم المترادفين متحد .

أما التابع والمتبوع ، فلأن التابع نحو عطشان لا ينفرد بالذكر . وكل واحد من المترادفين ينفرد بالذكر .

ص – (مسألة) : يقع كل من المترادفين مكان الآخر ؛ لأنه بمعناه ، ولا حجر فى التركيب .

ش – المسألة الثالثة فى أنه هل يقع كل من المترادفين مكان الآخر أم لا ؟

الأصح عند المصنف أنه يقع كل من المترادفين مقام الآخر فى التركيب ؛ لأن معنى كل من المترادفين بعينه معنى الآخر بالضرورة . والمعنى لما صح أن يضم إلى معنى حين ما يكون مدلولا لأحد اللفظين ،

---

(١) هذا اللفظ فى الأصل بدون النقاط ، وفى ب : بياب ، وفى جـ : نباب ، والمثبت من أ ، وهو موافق لما فى لسان العرب .

لا بد وأن تبقى تلك الصحة حال كونه مدلولا للفظ الثانى ، ولا حجر ، أى ولا مانع فى التركيب ؛ لأن صحة الضم من عوارض المعنى ، لا اللفظ .

ص – قالوا : لو صح – لصح « خداى أكبر » .

ش – هذا دليل القائلين بعدم صحة وقوع أحد المترادفين مكان الآخر . توجيهه أنه لو صح أن يقع كل من المترادفين مكان الآخر ، لصح وقوع أحد المترادفين مكان مرادفه من لغة أخرى ، فيصح « خدائى أكبر » [١] . والتالى باطل فالمقدم مثله .

والملازمة وانتفاء التالى كلاهما ظاهران .

ص – وأجيب بالتزامه ، وبالفرق باختلاط اللغتين .

ش – أجاب المصنف أولا بمنع انتفاء التالى والتزامه صحة « خدائى أكبر » .

وثانيا بمنع الملازمة بالفرق بين المترادفين من لغة وبين المترادفين من لغتين . فإنه يجوز أن يقع كل من المترادفين مكان الآخر إذا كانا من لغة ؛ لعدم المانع ، وهو اختلاط اللغتين المستلزم لضم مهمل إلى مستعمل باعتبار كل من اللغتين ؛ فإن لفظ إحدى اللغتين بالنسبة إلى الأخرى مهمل .

---

(١) أى مكان « الله أكبر » .

ولا يجوز أن يقع كل منهما مكان الآخر إذا كانا من لغتين ، لوجود المانع وهو اختلاط اللغتين .

والجواب بمنع انتفاء التالى يقتضى صدق عموم الدعوى ، وهو وقوع أحدهما مقام الآخر ، سواء كانا من لغتين أو من لغة واحدة .

والجواب بمنع الملازمة لا يقتضى صدق عموم الدعوى ، بل يقتضى خصوصها ، وهو وقوع أحدهما مقام الآخر إذا كانا من لغة واحدة .

ولما فرغ عن المسائل المتعلقة بالمترادف شرع فى المسائل المتعلقة بالحقيقة والمجاز ، وهى ست .

★ ★ ★

الحقيقة والمجاز

ص – (مسألة) : الحقيقة : اللفظ المستعمل فى وضع أول .

ش – المسألة الأولى فى حدى الحقيقة والمجاز وأقسامهما وشرائطهما .

وفى المجاز هل يستلزم الحقيقة أم لا ؟

وابتدأ بحد الحقيقة .

٢٧/أ اعلم أن الحقيقة فعيلة من الحق ، إما بمعنى الفاعل ، كالعليم ، فلا يستوى فيها المذكر والمؤنث ، فيكون تاء التأنيث فيه جارية على القياس ، ويكون معناها : الثابتة .

وإما بمعنى المفعول ، كالجريح فيستوى فيها المذكر والمؤنث ، فيكون التاء لنقل اللفظ من الوصفية إلى الاسمية ؛ لأنه لا حاجة إلى علامة التأنيث حينئذ ، ويكون معناها : المثبتة .

ثم نقلت إلى الاعتقاد المطابق للواقع ؛ لكونه مثبتا أو ثابتا فى نفس الأمر .

ثم نقلت من الاعتقاد إلى القول المطابق ؛ لكون مدلوله مثبتا أو ثابتا أيضا .

ثم نقل من القول إلى ما ذكره المصنف ، وهى : اللفظ المستعمل فى وضع أول .

فهى منقولة فى المرتبة الثالثة .

وقوله : « اللفظ » كالجنس ، يتناول الحقيقة وغيرها .

وقوله : « المستعمل » يخرج عنه : اللفظ فى ابتداء الوضع ؛ فإن اللفظ فى ابتداء الوضع لا يكون حقيقة ولا مجازا .

وقوله : « فى وضع » أى فيما وضع له .

وفيه تساهل ، يتناول ما وضع له لغة ، وعرفا ، وشرعا ، والمفهوم المجازى لأنه يصدق على كل منها أنه موضوع له .

ويخرج عنه : الألفاظ المهملة .

وقوله : « أولا » يخرج المجاز ؛ فإنه لفظ مستعمل فى غير ما وضع له أولا .

فإن قيل : هذا الحد غير جامع ؛ ضرورة خروج الحقيقة الشرعية والعرفية ؛ لأنها لم تستعمل فيما وضع له أولا ؛ ضرورة كونها منقولة ، والنقل يستلزم وضعا ثانيا .

أجيب بأن المراد بالوضع الأول ، ما يكون أولا بالنسبة إلى الاصطلاح الذى وقع به التخاطب ، لا ما يكون أولا باعتبار اللغة ؛ فإن الوضع الأول أعم من الوضع باعتبار اللغة . فحينئذ تكون الألفاظ المنقولة الشرعية أو العرفية بالوضع الأول باصطلاح الشرع والعرف ، وإن كان بالوضع الثانى باعتبار اللغة . مثلا : الصلاة إذا استعملت فى ذات الأركان ، كان استعمالها فيها باصطلاح أهل الشرع استعمالا فى وضع أول ، وباصطلاح أهل اللغة استعمالا فى وضع ثانٍ .

وإذا استعملت فى الدعاء فبالعكس .

وما قيل [١] : إن فى الحد نظرا ؛ لأن الأول من الأمور الإضافية التى لا يعقل إلا بالنسبة إلى شيئين ، وحينئذ يكون حد الحقيقة مستلزما للمجاز ، ليس بشىء . لأن الأول على تقدير أن يكون إضافيا لا يستلزم إلا الوضع الثانى ، وهو جزء من مفهوم المجاز إن اعتبر الوضع الثانى فى المجاز ، ولا امتناع فى ذلك ؛ لجواز أن يعتبر فى حد الشىء جزء مقابله .

ص – وهى لغوية وعرفية وشرعية . كالأسد والدابة والصلاة .

ش – الحقيقة باعتبار المواضع تنقسم إلا ثلاثة أقسام :

فإن كان الواضع أهل اللغة ، سميت حقيقة لغوية ، كالأسد بالنسبة إلى الحيوان المفترس .

وإن كان أهل العرف ، سواء كان عرفا عاما أو خاصا ، سميت حقيقة عرفية ، كالدابة بالنسبة إلى ذات [الحافر] [٢] . فإن الدابة وضعت فى أصل اللغة لكل ما يدب على الأرض ، وخصص أهل العرف بذات [الحافر] [٣] . وكاصطلاح النحاة والنظار ، مثل : الفاعل والنقض مثلا .

وإن كان أهل الشرع ، سميت حقيقة شرعية ، كالصلاة بالنسبة

---

(١) القائل هو الحلى . انظر النقود والردود ٥٧/أ .

(٢ ، ٣) فى الأصل : الحوافر ، والمثبت من أ ، ب ، جـ .

إلى ذات الأركان ؛ فإنها وضعت فى أصل اللغة للدعاء ، ثم نقلت إلى ذات الأركان .

ص – والمجاز : المستعمل فى غير وضع أول على وجه يصح .

ش – المجاز مفعل من الجواز بمعنى العبور . والمفعل للمصدر أو للمكان . ثم نقل إلى اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له أولا على وجه يصح ، فهو مجاز فى الدرجة الأولى من جهتين :

أحدهما : أن العبور إنما يحصل بانتقال الجسم من حيِّز إلى آخر ، فإذا اعتبر فى اللفظ كان على سبيل التشبيه ، فيكون مجازا من هذه الجهة .

٢٧/ب الثانية : أنه صيغة للمصدر أو للمكان ، وقد أطلق ههنا بمعنى الفاعل ؛ لأن اللفظ منتقل فيكون مجازا بهذا الاعتبار أيضا .

وقوله : « اللفظ المستعمل » بحاله .

وقوله : « فى غير وضع أول » أى غير ما وضع له أولا يخرج عنه الحقيقة . ويتناول المهمل ، لأنه مستعمل فى غير وضع أول .

وقوله : « على وجه يصح » أى يكون بين الوضع الأول والثانى علاقة يصح استعماله فى الوضع الثانى لأجلها ، يخرج المهمل ؛ لأنه لا يكون استعماله على وجه يصح .

ص – ولابد من العلاقة .

وقد تكون بالشكل ، كالإنسان للصورة [١] . أو فى صفة ظاهرة ، كالأسد على الشجاع لا على الأبخر ، لخفائها .

أو لأنه كان عليها ، كالعبد . أو آيل كالخمر أو للمجاورة ، مثل جرى الميزاب .

ش — اعلم أنه لابد من أن يكون بين المفهوم الحقيقى والمجازى علاقة اعتبرت فى اصطلاح التخاطب بحسب النوع ، وإلا لجاز استعمال كل لفظ لكل معنى بالمجاز ، وهو باطل بالاتفاق .

ولأنه لو لم تكن العلاقة بينهما لكان الوضع بالنسبة إلى المعنى الثانى أوّلا فيكون حقيقة فيهما .

وقد اشترط قوم : اللزوم الذهنى بين المعنيين . وهو باطل ؛ فإن أكثر المجازات المعتبرة عارية عن اللزوم الذهنى .

والعلاقة المعتبرة من المعنى الحقيقى والمجازى كثيرة .

وقيل : إنها خمسة وعشرون نوعا بالاستقراء وقيل : إثنا عشر .

والمصنف ما ذكر منها إلا أربعة أنواع :

أحدها : المشابهة . وهى إما بالشكل ، كالإنسان للصورة المنقوشة ، لمشابهتها فى الشكل . وإما فى الصفة ، بشرط أن تكون ظاهرة ، كإطلاق الأسد على الرجل الشجاع لمشابهته فى صفة الشجاعة ، وهى مشهورة ، غير خفية . فلا يجوز إطلاق الأسد على

---

(١) البابرتى : للصلاة . وهو خطأ .

الرجل الأبخر ، وإن كان مشابها للحيوان المفترس فى صفة البخر ؛ لأنها فى الأسد خفية غير مشهورة .

ويسمى هذا النوع ، أى المجاز الذى بسبب المشابهة : مستعاراً أيضاً .

والثانى اتصاف المحل بالمعنى الحقيقى باعتبار ما كان ، كتسمية المعتَق عبدا ، باعتبار أنه كان كذلك . وإليه أشار بقوله : « أو لأنه كان عليها ، كالعبد » .

الثالث اتصاف المحل بالمعنى الحقيقى بحسب ما سيؤول إليه ، كتسمية العنب بالخمر باعتبار صيرورته خمرا . وإليه أشار بقوله : أو آيل .

الرابع : المجاورة ، كإطلاق الميزاب على الماء ، لمجاورتهما ، كقولهم : جرى الميزاب .

ص – ولا يشترط النقل فى الآحاد على الأصح .

لنا [1] : لو كان نقليا – لتوقف أهل العربية عليه ولا يتوقفون .

ش – اختلف فى أن إطلاق اللفظ على المعنى المجازى هل يفتقر فى كل صورة إلى النقل أم لا ؟

والأصح أنه لا يشترط .

ولنحرر المطلوب أولا ، فنقول : إنه لا يشترط فى استعمال اللفظ

---

(١) ط : لنا أنه ...

فى كل واحدة من الصور التى يوجد فيها أحد أنواع العلاقة المعتبرة ، النقل عن أهل اللغة باستعمالهم فيها ، حتى إذا لم يسمع [أنهُم] [١] استعملوا اللفظ فى تلك الصورة ، لم يجز لنا استعماله فيها ، بل يكفى فى استعمال اللفظ فى كل صورة ظهور نوع من العلاقة المعتبرة .

وإنما قال : « فى الآحاد » أى فى كل واحد من الصور الجزئية ؛ لأن النقل من أهل اللغة فى أصل المجاز شرط . مثلا إذا لم ينقل أن أهل اللغة قد اعتبروا إطلاق اسم اللازم على الملزوم ، لم يجز لنا أن نطلق اسم اللازم على الملزوم مجازا ؛ لأن أصل المجاز حينئذ غير منقول عنهم ، وهو شرط فى الاستعمال .

أما إذا نقل إلينا أنهم اعتبروا إطلاق اللازم على الملزوم ، يجوز لنا فى كل صورة من الصور الجزئية إطلاق اسم اللازم على الملزوم مجازا ، وإن لم ينقل إلينا أنهم اعتبروا إطلاقه فى كل واحدة من الصور ؛ لأن النقل فى أصل المجاز هو إطلاق اسم اللازم على الملزوم كاف فى جواز استعمال اللفظ فى الآحاد .

٢٨/أ والدليل على عدم الاشتراط على الوجه المذكور أن النقل فى الآحاد لو كان شرطا ، لتوقف أهل العربية فى تجوزاتهم على النقل من الواضع . والتالى باطل فالمقدم مثله .

بيان الملازمة أن النقل لو كان شرطا فى الاستعمال لتوقف المشروط – وهو الاستعمال – على الشرط ، وهو النقل .

---

(١) فى الأصل : أنه .

أما بيان بطلان التالى ؛ فلأنهم يطلقون فى كثير من الصور التى ظهر [فيها] (١) العلاقة مع عدم النقل .

ص – واستدل لو كان نقليا – لما افتقر إلى النظر فى العلاقة .

ش – هذا استدلال على عدم الاشتراط .

وتقريره أنه لو كان النقل فى الآحاد على الوجه المذكور شرطا ، لما افتقر المستعمل إلى النظر فى العلاقة المعتبرة بين المعنى الحقيقى والمعنى المجازى عند إطلاق اللفظ على المفهوم المجازى . والتالى ظاهر البطلان فالمقدم مثله .

بيان الملازمة أن المقصود من النظر فى العلاقة ، جواز الاستعمال ، وإذا كان النقل شرطا يكفى فى جواز استعمال اللفظ فى المعنى كونه (٢ [منقولا عنهم من غير أن يعلم العلاقة] ٢) كما فى جميع المستعملات الحقيقية .

ص – وأجيب بأن النظر للواضع .

وإن سلم فللاطلاع على الحكمة .

ش – أجاب المصنف عن الاستدلال أولا بمنع انتفاء التالى .

وتقريره أن يقال : لا نسلم افتقار المستعمل إلى النظر فى العلاقة عند إطلاق اللفظ فى المفهوم المجازى ؛ لأن النقل عن الواضع فى الآحاد

---

(١) زيادة من أ ، ب ، جـ .

(٢) فى الأصل : منقولا من غير أن يعلم العلاقة عنهم .

كاف فى إطلاقنا . والافتقار إلى النظر إنما يكون بالقياس إلى الواضع . وذلك لأن الواضع عند وضعه اللفظ للمفهوم المجازى يفتقر إلى أن يلاحظ العلاقة بينهما .

ولئن سلمنا أن المستعمل يفتقر إلى النظر فيها ، ولكن لا نسلم صدق الملازمة .

قوله : لأن المقصود من النظر فيها هو جواز الاستعمال .

قلنا : لا نسلم أن المقصود من النظر فيها منحصر فى جواز الاستعمال .

وذلك لأنه يجوز أن يكون المقصود من النظر فيها استخراج حكمة الوضع للمفهوم المجازى . فلذلك ينظر فيها ، لا لأجل افتقارنا فى جواز الاستعمال إلى النظر فيها .

ص – قالوا : لو لم يكن لجاز « نخلة » لطويل غير إنسان ، و « شبكة » للصيد و « ابن » للأب ، وبالعكس .

ش – هذا دليل للقائلين باشتراط النقل فى كل واحدة من الصور .

وتقريره أنه لو لم يشترط النقل عن أهل اللغة فى جواز استعمال اللفظ فى كل واحدة من الصور ، لجاز إطلاق « النخلة » على كل طويل غير إنسان . وإطلاق « الشبكة » على الصيد ، وإطلاق « الابن » على الأب ، وبالعكس ، أى إطلاق « الأب » على الابن .

والتالى بأقسامه باطلة فالمقدم مثله .

أما الملازمة فلظهور العلاقة المعتبرة فى هذه الصور .

أما فى الأول فلظهور المشابهة فى الصورة . وأما فى الثانى فللمجاورة . وأما فى الثالث فلأن الأب إنما كان على صفة البنوة . وأما فى الرابع فلأن الابن سيؤول إلى الأب .

ولما كانت العلاقة التى ذكرها المصنف أربعة أنواع ، ذكر الصور الأربع المشتمل كل واحد منها على نوع من الأنواع الأربعة المذكورة .

وإذا ظهر العلاقة المعتبرة من المفهوم الحقيقى وغيره ، ولم يشترط النقل عن أهل العربية على استعمالهم ، جاز إطلاق اسم المفهوم الحقيقى على ذلك الغير [لتحقق] [١] المقتضى وانتفاء المانع ، وهو اشتراط النقل .

وأما انتفاء التالى فبالاتفاق .

ص – وأجيب بالمانع .

ش – أجاب المصنف عنه بمنع الملازمة .

وتقريره أن يقال : لا نسلم أنه إذا لم يشترط النقل ، لجاز الاستعمال فى الصور المذكورة . وذلك لأن عدم جواز الاستعمال قد يكون لوجود المانع ، لا لاشتراط النقل ، فإنه يجوز أن يكون خصوصية هذه الحال مانعة عن جواز استعمال اللفظ فيها . أو أن يكون أهل اللغة قد نصوا على أنه لا يجوز استعمال هذه الألفاظ فى هذه الصور ، فيكون

---

(١) فى الأصل : بتحقق .

مانعا عن الجواز . أو لم يكتف الواضع فى هذه الصور بمثل هذه العلاقة ، واعتبار العلاقة عند الواضع شرط جواز الاستعمال .

ص – قالوا : لو جاز – لكان قياسا أو اختراعا .

ش – هذا دليل آخر على اشتراط النقل .

وتقريره أنه لو جاز إطلاق اللفظ فى الآحاد لمجرد العلاقة بدون النقل ، لجاز إما بالقياس أو الاختراع . والتالى [بقسميه] (١) باطل ، فالمقدم كذلك .

بيان الملازمة أن تسمية المعنى المجازى باسم المفهوم الحقيقى إن كان بسبب وجود وصف مشترك بينه وبين مفهوم مجازى آخر ، يكون ذلك الوصف سببا لتسمية المعنى المجازى الآخر بذلك اللفظ ، كما أن تسمية المنارة بالنخلة بسبب وجود وصف الطول المشترك بينها وبين الإنسان الطويل والذى هو – أعنى وصف الطول – سبب لتسمية الإنسان بالنخلة ، كان ذلك قياسا فى اللغة . وإن لم يكن بسبب ذلك ، كان اختراعا .

وأما بطلان التالى ؛ فلأن القياس فى اللغة غير جائز كما سيأتى ، والاختراع (٢ [غير جائز أيضا ؛ لأنه حينئذ يكون] ٢) خارجا عن وضع اللغة .

ص – وأجيب باستقراء أن العلاقة مصححة ، كرفع الفاعل .

---

(١) فى الأصل « تقسيمه » وهو خطأ .
(٢) فى الأصل : غير جائز اختلافه حينئذ يكون .

ش – تقرير الجواب أن يقال : لا نسلم أنه إذا لم يكن قياسا ، كان اختراعا .

وإنما يلزم ذلك أن لو كان لم يكن الاستقراء دالا على أن العلاقة المعتبرة كافية فى صحة الاستعمال . أما إذا كان الاستقراء دالا فلا . كما فى رفع فاعل لم يسمع رفعه من العرب . فإنا لما استقرأنا كلامهم فى رفع الفاعل حكمنا بكون الفاعل مرفوعا فى جميع الصور ، ولم يكن ذلك قياسا فى اللغة ولا اختراعا . كذلك ههنا . استقرأنا الألفاظ المجازية فوجدناها مشتملة على العلاقة ، فحكمنا حكما مطلقا على أن العلاقة مصححة .

فإن قيل : إن تصحيح العلاقة لجواز الاستعمال إن لم يكن مستندا إلى النقل ، لم يكن مسلما .

وإن كان مستندا إلى النقل ، يلزم مطلوب الخصم ، وهو أن يكون جواز الاستعمال لأجل العلاقة مع وجود النقل .

أجيب بأن النقل فى أصل المجاز كاف فى تصحيح العلاقة لجواز الاستعمال فى كل واحد من الصور ، ولا يحتاج إلى النقل فى الآحاد الذى هو مذهب الخصم ؛ لأن النزاع وقع فيه .

ص – وقالوا (١) : يعرف المجاز بوجوه :

أ (٢) – بصحة النفى ، كقولك للبليد : ليس بحمار ، عكس الحقيقة ؛ لامتناع « ليس بإنسان » . وهو دور .

---

(١) ع : قالوا ، بدون الواو .

(٢) ط ، ع والبابرتى بدون الترقيم الأبجدى .

ش – قال بعض الأصوليين : إذا لم يوجد النقل من أهل اللغة على أن هذا اللفظ حقيقة ، وذاك مجاز ، يعرف الحقيقة والمجاز بوجوه :

الأول : يعرف المجاز بصحة النفى ، يعنى أن اللفظ إذا جاز نفيه عما أطلق عليه ، كان مجازا . كقولك للبليد أنه ليس بحمار . فإن الحمار لما كان بالنسبة إلى البليد مجازاً ، صح سلبه عنه ، عكس الحقيقة . يعنى أن اللفظ إذا لم يجز سلبه عما أطلق عليه كان حقيقة .

كالإنسان بالنسبة إلى البليد ، فإنه لما كان حقيقة ، امتنع سلبه عنه .

وهذا التعريف غير صحيح ؛ لأنه يستلزم الدور . وذلك لأن صحة النفى وامتناعه تتوقف على معرفة الحقيقة والمجاز ، فلو عرفناهما بصحة النفى وامتناعه ، لزم الدور .

ص – ب – وبأن يتبادر غيره ، لولا القرينة ، عكس الحقيقة .

ش – الوجه الثانى : يعرف المجاز بأن يتبادر غيره ، يعنى أن المدلول إذا تبادر غيره إلى الذهن عند إطلاق اللفظ عليه بدون القرينة (١) [كان اللفظ مجازا بالنسبة إليه] (١) كإطلاق الأسد على الرجل الشجاع ؛ فإنه يتبادر غيره – وهو الحيوان المفترس – إلى الذهن عند عدم القرينة .

عكس الحقيقة ، أى أن المدلول إذا تبادر إلى الذهن عند إطلاق اللفظ عليه عاريا عن القرينة ، ولم يتبادر غيره ، كان اللفظ حقيقة

---

(١) ب : كان اللفظ بالنسبة إليه مجازا .

٢٩/أ بالنسبة إليه . كإطلاق الأسد على الحيوان المفترس بدون القرينة ؛ فإنه يتبادر إلى الذهن دون غيره .

ص – وأورد المشترك .

ش – تقرير إيراده أن التعريف المذكور للحقيقة غير منعكس ؛ وذلك لأن اللفظ المشترك بالنسبة إلى كل واحد من مفهوميه حقيقة ، مع أنه إذا أطلق على أحدهما بدون القرينة لم يتبادر إلى الذهن .

ص – فإن أجيب بأنه يتبادر غير معين – لزم أن يكون المعين (١) مجازا .

ش – فإن أجيب عن الإيراد المذكور بأن يقال : إن اللفظ المشترك حقيقة بالنسبة إلى أحد مفهوميه ، لا على التعيين ، وقد يتبادر أحدهما لا على التعيين عند إطلاق اللفظ بدون القرينة فلم يلزم عدم انعكاس تعريف الحقيقة ، لزم حينئذ أن يكون اللفظ بالنسبة إلى كل واحد من مفهوميه على التعيين مجازا ؛ لأن غيره تبادر إلى الذهن عند إطلاق اللفظ بدون القرينة .

وأيضا يلزم أن يكون إطلاق اللفظ المشترك فى كل واحد مفهوميه بالتواطىء ، ضرورة كون اللفظ موضوعا للقدر المشترك بينهما ، وهو أحدهما لا على التعيين .

وفى قوله : « لزم أن يكون المعين مجازا » تساهل فى اللفظ ؛ لأن المجاز هو اللفظ بالنسبة إلى ذلك المعين ، لا المعيَّن .

---

(١) ط : للمعين ، وهو تصحيف .

ولقائل أن يجيب عن أصل الإيراد بأن ما ذكرنا علامة الحقيقة ، لا تعريفها الحقيقى . والعلامة جاز أن يكون خاصة مفارقة ، فلا يجب العكس فيها (١) .

ص – ج – بعدم اطراده ولا عكس .

ش – الوجه الثالث : يعرف المجاز بعدم اطراده على معنى أن اللفظ إذا أطلق على معنى ، ولم يكن جاريا فى نظائر ذلك المعنى كان مجازا . كإطلاق النخلة على الإنسان الطويل ؛ فإنه لا يكون جاريا فى نظائر الإنسان فى [الطول] (٢) إذ لا يقال لكل طويل « نخلة » .

ولا عكس ، أى لا يكون اطراد اللفظ فى نظائره علامة الحقيقة ؛ فإن المجاز قد يكون مطردا ، كإطلاق اسم الكل على الجزء ؛ فإنه مجاز مطرد فى جميع النظائر .

ويمكن أن يراد من قوله : « ولا عكس » أنه لا عكس لهذه العلامة على معنى أنه لا يلزم من وجود المجاز عدم الاطراد فيكون هذه العلامة غير منعكسة .

ص – وأورد : « السخى » و « الفاضل » لغير الله ، و « القارورة » للزجاجة .

ش – تقرير الإيراد أن هذا التعريف غير مطرد ؛ لأن

---

(١) ب : زيادة : « وفيه نظر » .

(٢) فى الأصل : الطويل .

« السخى » و « الفاضل » للكريم ، والعالم بالحقيقة ، مع أنه لا يكون جاريا فى نظائره ؛ إذ لا يطلق على البارى ، مع أنه كريم وعالم .

وكذلك « القارورة » حقيقة فى الزجاجة المخصوصة ؛ لكونها مقرا للمائعات ، مع أنها لا تستعمل إلا فى الزجاجة المخصوصة ، فلا يكون مطردا .

ص – فإن أجيب [بالمانع] (١) فدور .

ش – فإن أجيب عن هذا الإيراد بأن عدم الاطراد بشرط انتفاء المنع من الشرع أو اللغة عن الإطلاق ، علامة المجاز ، لا عدم الاطراد فحسب . وفى الصورة المذكورة قد وجد المنع ، أما فى « السخى » و « الفاضل » فمن الشرع ؛ إذ أسماء الله تعالى توقيفية . وأما فى « القارورة » فالمنع من اللغة . فيلزم الدور ؛ لأن عدم الاطراد حينئذ إنما يكون علامة للمجاز إذا علم كون عدم الاطراد لا لمانع ، وكون عدم الاطراد لا لمانع لا يعلم إلا بعد العلم بالمجاز ، فيتوقف العلم بالمجاز على العلم بعدم الاطراد ، لا لمانع ، ويتوقف العلم بعدم الاطراد لا لمانع ، على العلم بالمجاز ، فيلزم الدور .

ويمكن أن نبين لزوم الدور على هذا الوجه : وهو أن يقال : إن عدم الطرد له موجب ، وليس موجبه منع الشرع أو اللغة ؛ إذ التقدير بخلافه ، ولا العقل قطعا . فتعين أن يكون موجب عدم الطرد كون اللفظ مجازا ، فيلزم الدور .

---

(١) كذا فى أ ، جـ ، ط ، ع . وفى المنتهى أيضا كذلك وفى الأصل و ب : المنع .

ص – د – وبجمعه على خلاف جمع الحقيقة ، كـ « أمور » جمع « أمر » [للفعل] [1] وامتناع « أوامر » ولا عكس .

ش – الوجه الرابع : يعرف المجاز بجمعه على خلاف جمع الحقيقة ، يعنى أن اللفظ إذاكان له جمع باعتبار المفهوم الحقيقى ، وقد جمع باعتبار مدلول آخر جمعا على خلاف جمع الحقيقة [كان ذلك اللفظ] [2] مجازا بالنسبة إلى المدلول الآخر . كـ « الأمر » فإن جمعه باعتبار مفهومه الحقيقى – وهو : القول الدال على طلب الفعل – على « أوامر » . وقد جمع باعتبار مفهومه المجازى – وهو : الفعل – على « أمور » . وامتنع جمعه باعتبار [مفهومه المجازى] [3] على « أوامر » [4] . ٢٩/ب

« ولا عكس » أى لا عكس لهذا التعريف ؛ فإنه عدم اختلاف الجمع باعتبار مفهومه الحقيقى والمجازى ، ولم ينتف المجاز ؛ فإنه يقال « أُسد » للشجعان ، كما يقال للضراغم .

ص – هـ – وبالتزام تقييده ، نحو [5] « جناح الذل » و « نار الحرب » .

ش – الوجه الخامس : يعرف المجاز بالتزام تقييده ، أى اللفظ

---

(١) زيادة من أ ، ب ، جـ ، ع ، ط . وفى البابرتى : الفعل .

(٢) فى الأصل : ذلك كان اللفظ .

(٣) فى الأصل : مفهومه المعنى المجازى ، وفى ب : المفهوم المجازى .

(٤) راجع : تاج العروس ٣ : ١٧ ، والمعجم الوسيط ١ : ٢٦ ، ومناهج العقول ٢ : ٦ .

(٥) البابرتى : « مثل » بدل « نحو » .

إذا التزم تقييده عند إطلاقه على مدلوله ، كان مجازا ، مثل « جناح الذل » و « نار الحرب » .

وإنما كان التزام التقييد دالا على المجاز ؛ إذ علم بالاستقراء أن أهل اللغة قد استعملوا اللفظ فى مسماه مطلقا ، غير مقيد ، وفى غير مسماه ، بخلافه ، يعنى مقيدا ، غير مطلق .

وإنما قال : « بالتزام تقييده » ولم يقل : « بتقييده » ؛ لأن المشترك قد يقيد فى بعض الصور ، لكنه لم يلتزم التقييد فيه .

ص – و – وبتوقفه على المسمى الآخر [١] ، مثل ﴿ ومَكَرُوا وَمَكَرَ اللّٰهُ ﴾ .

ش – الوجه السادس : يعرف المجاز بتوقفه على المسمى الآخر ، يعنى أن اللفظ إذا كان إطلاقه على أحد مدلوليه متوقفا على استعماله فى المدلول الآخر ، كان بالنسبة إلى مدلوله الذى [توقف] [٢] إطلاقه على المدلول الآخر [مجازا] [٣] مثل : ﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللّٰهُ ﴾ [٤] ؛ فإن إطلاق لفظ « المكر » على المعنى المتصور من الحق ، متوقف على استعماله فى المعنى المتصور من الخلق ، فيكون بالنسبة إلى الحق مجازا ، وبالنسبة إلى الخلق حقيقة .

---

(١) ع : « المسجى الآخر » وهو خطأ .
(٢) فى الأصل : يتوقف .
(٣) فى الأصل و جـ : مجازٌ .
(٤) آل عمران – ٣ : ٥٤ .

ص – واللفظ قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز .

ش – اعلم أن اللفظ إذا وضع لمعنى ولم يتفق استعماله ، لا فيما وضع له أولاً ، ولا فى غيره ، لم يكن حقيقة ولا مجازا ؛ لأن الاستعمال جزء من مفهوم كل واحد منهما ، وانتفاء الجزء يوجب انتفاء الكل .

ص – وفى استلزام المجاز الحقيقة خلاف .

بخلاف العكس .

ش – اختلف فى أن المجاز هل يكون مستلزما للحقيقة أم لا ، على معنى أن اللفظ إذا استعمل فى غير ما وضع له أولاً ، هل يكون مشروطا باستعماله فيما وضع له أولاً أم لا ؟

« بخلاف العكس » أى لم يختلف فى أن الحقيقة مستلزمة للمجاز بل اتفق الجمهور على أن الحقيقة غير مستلزمة له .

ص – الملزِم : لو لم يستلزم – لعرى الوضع عن الفائدة .

ش – أى قال الملزم – وهو الذى يدعى لزوم الحقيقة للمجاز – : لو لم يكن المجاز مستلزما للحقيقة ، لعرى وضع اللفظ للمعنى عن الفائدة . واللازم باطل ، فالملزوم مثله .

بيان الملازمة أن فائدة وضع اللفظ للمعنى : استعماله فيه ، فلو لم يكن المجاز مستلزما للحقيقة ، لجاز استعمال اللفظ فى غير ما وضع له أولاً ، مع عدم استعماله فيما وضع له أولاً . فيكون الوضع الأول مجردا عن الفائدة .

وأما بطلان التالى فلأنه يلزم أن يكون الوضع عبثا .

ولما كان منع هذا الدليل ظاهرا لم يتعرض المصنف له .

وبيان المنع [أن] [١] يقال : لا نسلم أنه إذا لم يستعمل فيما وضع له أولاً ، لعرى عن الفائدة ؛ لأن من فوائد الوضع الأول ، استعماله فى المعنى المجازى .

وأيضا يجوز أن يستعمل فيما وضع له أولاً بعد استعماله فى المفهوم المجازى .

ص – [النافى] [٢] : لو استلزم – لكان [لنحو] [٣] « قامت الحرب على ساق » و « شابت لمة الليل » حقيقة .

وهو مشترك الإلزام ، للزوم الوضع .

٣٠/أ **ش** – أى قال النافى لاستلزام المجاز الحقيقة : لو استلزم المجاز الحقيقةَ ، لكان نحو « قامت الحرب على ساق » و « شابت لمة الليل » حقيقة .

والتالى باطل فالمقدم مثله .

أما الملازمة ؛ فلأن هذه الأمثلة مجازات بالنسبة إلى المدلولات المستعملة فيها .

---

(١) فى الأصل : أنه .
(٢) فى الأصل : الثانى ، وهو خطأ .
(٣) « لنحو » مطموس فى الأصل .

وأما بطلان التالى ؛ فلأنها لم تستعمل فى غير مدلولاتها المجازية .

وكونها حقيقة مشروط بالاستعمال فى المعانى الموضوعة لها وضعا أولاً .

وهذا الدليل ضعيف . وذلك لأن نحو « قامت الحرب على ساق » و « شابت لمة الليل » مشترك الإلزام ، أى كما يمكن إلزام القائلين بالاستلزام به على الوجه الذى ذكره النافى ، يمكن إلزام النافى به ، بأن يقال : لو كان المجاز مستلزما للموضوع له فى الأصل ، لكان لنحو « قامت الحرب على ساق » و « شابت لمة الليل » موضوع له فى الأصل .

والتالى باطل ، فالمقدم مثله .

أما الملازمة ؛ فلأن نحوهما مجاز ، والمجاز لابد وأن يكون له مفهوم وضع اللفظ بإزائه .

وأما انتفاء التالى فظاهر .

ولما كان اشتراك الإلزام نقضا إجماليا لدليل النافى ، وأراد المصنف أن ينقض دليله على التفصيل ، ونقضه التفصيلى موقوف [على تحقيق المجاز] (١) الواقع فى نحو المثالين ، شرع فى بيان ما هو الحق من المجاز الواقع فى نحوهما .

---

(١) ب : على ما هو تحقيق المجاز .

ص – والحق أن المجاز فى المفرد ، ولا مجاز فى [التركيب] (١) .

وقول عبد القاهر الجرجانى (٢) فى نحو « أحيانى اكتحالى بطلعتك » : إن المجاز فى الإسناد ، بعيد : لاتحاد جهته .

ش – بيان ذلك أن المجاز يقع فى مفردات المركب ، لا فى التركيب .

وحينئذ لا يخلو من أن يكون المراد من قول النافى : « لو كان مستلزما للحقيقة » لكان لنحو : « قامت الحرب على ساق » و « شابت لمة الليل » حقيقة : أنه لابد لمفرداتها من حقيقة أو [للتركيب] (٣) .

فإن كان الأول فمسلم ، ولكن لا يلزم انتفاء التالى ؛ لأن لمفرداتها حقائق ؛ إذ « القيام » وضع أولاً للهيئة المخصوصة الصادرة عن الفاعل المختار ، و « اللمة » وضعت للشعر المجاوز لشحمة الأذن ، و « الشيب » لبياض الشعر ، فهى مستعملة فيما وضعت له أولا ، فتكون حقائق .

وإن كان الثانى فلا نسلم الملازمة . وإنما يلزم لو كان المجاز واقعا فى التركيب ، وهو ممنوع .

---

(١) ع : المركب . وفى المنتهى : « التركيب » .

(٢) « الجرجانى » ساقط من ط ، ع والبابرتى .

(٣) فى الأصل : التركيب ، وفى ب : للمركب .

وقول عبد القاهر الجرجانى [١] : أن المجاز فى نحو « أحيانى اكتحالى بطلعتك » واقع فى الإسناد ، بعيد عن الصواب ؛ لأن المجاز فى الإسناد إنما يتصور إذا كان للإسناد جهتان ، إحداهما جهة الحقيقة ، والأخرى جهة المجاز ، كالأسد ، فإن له جهتين ، إحداهما جهة الحقيقة ، وهى عند استعماله فى الحيوان المفترس ، والأخرى جهة المجاز ، وهى عند استعماله فى الرجل الشجاع . والإسناد فى نحو هذا التركيب لم يتصور له جهتان ، إحداهما جهة الحقيقة ، والأخرى جهة المجاز . وذلك لأنه لم يوضع نحو هذا التركيب أولاً لمعنى ، ثم نقل إلى الثانى لمناسبة .

ص – ولو قيل : لو استلزم – لكان للفظ « الرحمن » حقيقة ولنحو [عسى] [٢] – كان قويا .

ش – هذا دليل ذكره المصنف نصرة للنافى .

وتقريره أن لفظ « الرحمن » فيما استعمل فيه ، مجاز . وذلك لأنه مشتق من « الرحمة » . وهى رقة القلب حقيقة . و « الرحمن » لا يطلق إلا على الله تعالى ، ورقة القلب على الله محالٌ ، فيكون استعماله بطريق المجاز .

---

(١) هو عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجانى ، الأشعرى ، الشافعى ، أبو بكر . نحوى ، بيانى ، متكلم ، فقيه ، مفسر . توفى بجرجان فى سنة ٤٧١ هـ ، وله تصانيف كثيرة . انظر : طبقات الشافعية للسبكى ٣ : ٢٤٢ ، وشذرات الذهب ٣ : ٣٤٠ ، وبغية الوعاة ٢١٠ ، وفوات الوفيات ١ : ٢٩٧ ، وهدية العارفين ١ : ٦٠٦ .

(٢) فى الأصل و جـ : عيسى ، وهو خطأ .

وأيضا « رحمن » فعلان ، وهو للمذكر حقيقة ، فإذا أطلق على الله كان مجازا .

وكذا نحو « عسى » ؛ فإنه فعل بإجماع النحاة ، والفعل للحدث المقترن بأحد الأزمنة حقيقة . فإذا أطلق على الحدث مجردا عن الزمان كان مجازا . فحينئذ يقول : لو كان المجاز مستلزما للحقيقة لكان نحو « الرحمن » ونحو « عسى » حقيقة .

والتالى باطل ، فالمقدم مثله .

٣٠/ب أما [بيان] (١) الملازمة فلأنهما مجازان لما ذكرنا ، والمجاز مستلزم للحقيقة ؛ إذ التقدير كذلك .

وأما بيان انتفاء التالى [فلأنهما] (٢) لم يستعملا قط للموضوع لهما الأول والاستعمال فى الموضوع له الأول شرط الحقيقة .

وجزاء قوله : [لو قيل] (٣) قوله : « كان قويا » .

وجزاء قوله : « لو استلزم » ، قوله : « لكان للفظ الرحمن » .

وبيان [قوله] (٤) أنه لا يلزم اشتراك الإلزام [ضرورة] (٥) تحقق الوضع الأول فيهما .

---

(١) « بيان » مطموس فى الأصل وساقط من جـ .

(٢ ، ٣ ، ٥) مطموس فى الأصل .

(٤) فى الأصل : « قوته » وفى ب : « قوته » بدل « قوله » .

ولا يمكن منع استعمالهما فى مفهوميهما بطريق المجاز . بخلاف الأمثلة السابقة .

ص – (مسألة) : إذا دار اللفظ بين المجاز والاشتراك – فالمجاز أقرب .

ش – المسألة الثانية فى تعارض الاشتراك والمجاز ، وهما من الأحوال المخلَّة بالفهم التام .

والتعارض بينهما إنما يتصور بأن يكون اللفظ حقيقة بالنسبة إلى أحد مدلوليه ، ثم يتردد الذهن فى كونه حقيقة بالنسبة إلى المفهوم الثانى حتى يلزم الاشتراك ، أو غير حقيقة ، حتى يلزم المجاز . وإذا كان كذلك فحمله على المجاز أقرب وأولى من حمله على الاشتراك .

يدل على ذلك وجوه : بعضها باعتبار مفاسد الاشتراك وبعضها باعتبار خواص المجاز .

فبدأ المصنف بالوجوه المتعلقة بمفاسد الاشتراك ، وهى ثلاثة .

ص – لأن الاشتراك يخل بالتفاهم .

ش – الوجه الأول : تقريره أن الاشتراك يخل بالتفاهم عند عدم القرينة .

وذلك لأنه إذا تجرد عن القرينة ، لم يفهم واحد من معنييه على التعيين ، فاختل التفاهم ، بخلاف المجاز ؛ فإنه عند وجود القرينة يحمل على المفهوم المجازى ، وعند عدمها يحمل على المفهوم الحقيقى ، فلم يختل الفهم ، لا عند وجود القرينة ولا عند عدمها . وما لا يكون مخلا بالتفاهم فهو أقرب .

ص – ويؤدى إلى مستبعد من ضد أو نقيض .

ش – هذا هو الوجه الثانى .

وتقريره أن الاشتراك إذا فهم منه غير المراد يكون مؤديا إلى مستبعد ، وهو حمل الكلام على ما لا مناسبة بينه وبين مراد المتكلم ، من ضد مراده أو نقيضه . فإن اللفظ قد يكون مشتركا بين الضدين ، كالجون ، بين الأبيض والأسود .

وقد يكون مشتركا بين النقيضين كلفظ « النقيض » المشترك بين كل واحد من طرفى السلب والإيجاب ، إن لم نقل أنه موضوع للقدر المشترك بينهما . بخلاف المجاز فإنه إذا حمل على غير المراد ، لم يكن مستبعدا ؛ ضرورة اعتبار المناسبة بين مفهوميه .

فإن قيل : إن المجاز أيضا قد يكون مؤديا إلى مستبعد ، من ضد أو نقيض ؛ فإن لفظ أحد الضدين قد يستعمل للضد الآخر مجازا ، فحمله على غير المراد مؤد إلى مستبعد كما فى الاشتراك .

أجيب بأن المجاز لما اعتبر فيه المناسبة بينه وبين الحقيقة كان حمله على غير المراد – وإن كان ضدا للمراد – لم يكن مستبعدا ؛ لأنه حمل على ما هو المناسب له . بخلاف المشترك ؛ فإنه لم يعتبر المناسبة بين مفهوميه ، فحمله على غير المراد ، حمل على ما هو غير مناسب فيكون مستبعداً .

ص – ويحتاج إلى قرينتين .

ش – الوجه الثالث : أن المشترك يحتاج إلى قرينتين

[بحسب] (١) معنييه ، على معنى أن استعماله فى كل واحد من مفهوميه يحتاج إلى قرينة معينة مخصصة له [إذ لا] (٢) ترجيح لواحد من مفهوميه على الآخر ، كالعين ، فإنها تحتاج عند استعمالها فى [الباصرة] (٣) إلى قرينة [تخصِّصُها] (٤) وكذلك عند استعمالها فى الجارية . بخلاف المجاز فإنه يحتاج إلى قرينة واحدة عند استعماله فى ٣١/أ
مفهومه المجازى ، ولا يحتاج إلى القرينة بالنظر إلى المفهوم الحقيقى . كالأسد ، فإنه يحتاج إلى القرينة عند استعماله فى الرجل الشجاع ولا يحتاج إليها عند استعماله فى الحيوان المفترس .

وكلما كان الافتقار إلى القرينة أكثر ، كان المحذور أشد .

ص – ولأن المجاز أغلب (٥) ، ويكون أبلغ ، وأوجز ، وأوفق ، ويتوصل به إلى السجع والمقابلة ، والمطابقة (٦) ، والمجانسة والروى .

ش – هذه هى الوجوه المتعلقة بخواص المجاز :

منها : أن المجاز أكثر وقوعا فى اللغة من الاشتراك ، والأكثر أرجح ، وما كان أرجح فهو أولى .

ومنها : أن المجاز أبلغ ، أى يكون أدلَّ على تمام المقصود . لأن

---

(١) « بحسب » مكرر فى الأصل .

(٢ ، ٤) مطموس فى الأصل .

(٣) فى الأصل : البصارة .

(٥) البابرتى : « الأقرب » بدل « الأغلب » .

(٦) « المطابقة » ساقط من البابرتى .

قولنا : « زيد أسد » أتم دلالة على شجاعته من قولنا : « زيد شجاع » أو « زيد كالأسد فى الشجاعة » . يدرك ذلك صاحب الذوق السليم . وما كان أبلغ فهو أولى .

وبعض الشارحين أورد لفظ المتن هكذا :

« ولأن المجاز أغلب فيكون أبلغ » . وقال : « الفاء » للسببية ، وجعل قوله : « فيكون أبلغ » إلى قوله « والروى » أسبابا لغلبة المجاز .

هذا وإن كان له وجه ، لكن الأول أولى ؛ لأنه على التقدير الأول يكون كل واحد من المذكورات وجها مستقلا لأولوية المجاز . وعلى الوجه الذى أخذه هذا الشارح ، يكون جميع المذكورات متمما لوجه واحد .

ومنها : أن المجاز قد يكون أوجز فى اللفظ ؛ إذ يقوم لفظ المجاز مقام الموصوف والصفة . كقولنا : رأيت أسدا ؛ فإن الأسد يقوم مقام قولنا : « رجل شجاع » .

ومنها : أن المجاز أوفق للطباع ؛ لأنه قد يكون أحسن فى العادة .

كالتعبير عن إيلاج الذكر فى الفرج بالجماع . وكقوله تعالى : ﴿ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ ﴾ (١) .

ومنها : أن المجاز يتوصل به إلى السجع ، وهو رعاية الوزن والعجز .

---

(١) البقرة - ٢ : ١٨٧ .

وإلى المطابقة ، وقد مر تفسيرهما فى الترادف .

وإلى المقابلة ، وهى أن تجمع بين شيئين أو أكثر وبين ضديهما ثم إذا شرطت هنا شرطا ، شرطت هناك ضده .

كقوله تعالى : ﴿ فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى . وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى ﴾ (١) .

وإلى المجانسة والروى ، وقد مر تفسيرهما أيضا فى الترادف .

ص – وعورض بترجيح الاشتراك باطراده ، فلا يضطرب . وبالاشتقاق فيتسع .

وبصحة المجاز فيهما ، فتكثر الفائدة .

[وباستغنائه] (٢) عن العلاقة (٣) ، وعن الحقيقة ، وعن مخالفة ظاهر ، وعن الغلط عند عدم القرينة .

ش – لما ذكر الوجوه الدالة على ترجيح المجاز على الاشتراك شرع فى الوجوه الدالة على ترجيح الاشتراك على المجاز فقال :

وعورض ، أى عورض الوجوه الدالة على أولوية المجاز بوجوه دالة على ترجيح الاشتراك على المجاز .

---

(١) ٧ : الليل – ٩٢ .

(٢) ب : بإستعنا .

(٣) البابرتى : العلامة بدل العلاقة . وهو تصحيف .

منها : أن المشترك مطرد ؛ لأن المشترك حقيقة . وقد قلنا : إن من علامات الحقيقة ، الاطراد ، وما يكون مطردا لا يضطرب ؛ ضرورة جواز استعماله فى جميع نظائره .

ومنها : أن المشترك حقيقة ، والاشتقاق من خواص الحقيقة ، كالأمر بالنسبة إلى المفهوم الحقيقى ، فإنه يشتق منه « الأمر » و « المأمور » وغيرهما من المشتقات .

بخلاف المجاز ، فإنه لا يشتق منه ، كالأمر بالنسبة إلى الفعل ، فإنه لا يشتق منه شيء ، فيكون المشترك متسعا ؛ ضرورة تكثر المشتقات . والاتساع أمر مطلوب ، وما يفيد الأمر المطلوب فهو أولى .

ومنها أن المشترك يصح التجوز فيه باعتبار كل واحد من مفهوميه فتكثر الفائدة ؛ ضرورة تكثر المجازات .

بخلاف المجاز فإنه [لا] [١] يصح التجوز إلا باعتبار مفهومه
٣١/ب الحقيقى ، فلا تكثر الفائدة . وما كان أكثر فائدة فهو أولى .

ومنها : أن المشترك يستغنى عن اعتبار العلاقة بين مفهوميه ؛ لأن وضعه لكل واحد منهما على السوية .

بخلاف المجاز فإنه يحتاج إلى اعتبار العلاقة .

ومنها : أن المشترك لا يفتقر إلى الحقيقة ، بخلاف المجاز فإنه يفتقر إلى الحقيقة على رأى .

---

(١) « لا » مطموس فى الأصل .

ومنها : أن الاشتراك يستغنى عن مخالفة ظاهر .

وذلك لأن استعماله فى كل مفهوميه استعمال اللفظ فيما وضع [له] (١) فلم يرتكب فيه خلاف الظاهر . بخلاف المجاز فإن استعماله فى مفهومه المجازى ، استعمال فى غير ما وضع له اللفظ ، واستعمال اللفظ فى غير ما وضع له خلاف الظاهر .

ومنها : أن المشترك إذا تجرد عن القرينة ، لم يحمل على واحد من مفهوميه ، فلم يقع غلط . بخلاف المجاز فإنه عند عدم القرينة يحمل على مفهومه الحقيقى ، ويحتمل الغلط ؛ لجواز أن لا يكون مراد المتكلم هو المفهوم الحقيقى .

ص – وما ذكر (٢) من أنه أبلغ ، فمشترك فيهما (٣) .

والحق أنه لا يقابل الأغلب شىء [مما ذكرنا] (٤) .

ش – لما ذكر الوجوه الدالة على ترجيح كل منهما ، أراد بيان ما هو الحق . فذكر أولا : أن ما ذكر من أن المجاز أبلغ ، فمشترك ، أى البلاغة وما يتبعها من السجع ، والمقابلة ، والمطابقة ، والمجانسة ، والروى ؛ فإنها من توابع البلاغة ، مشترك بين المجاز والاشتراك فإن البلاغة كما يمكن

---

(١) زيادة من أ ، ب ، جـ .

(٢) البابرتى : وما ذكروا .

(٣) ع : وفيهما . وزيادة الواو فيه خطأ .

(٤) فى جميع النسخ سوى ع : « ما ذكر » والمثبت من ط ، ع ، وهو الصحيح ، ويؤيده ما فى الشرح . و« مما ذكرنا » ساقط من البابرتى .

فى المجاز ، كذلك يمكن وقوعها فى الاشتراك ؛ لأن المشترك يفيد المقصود على سبيل الإجمال فيقع فى معناه إلهام وبيان ، فتتشوق النفس إلى تحصيلها . فإذا حصل كان أوقع فى الذهن ؛ فإن الحاصل بعد الطلب أعز من المنساق بلا تعب ، فيكون أبلغ .

وكذلك فيما يتبع البلاغة .

وفى بعض نسخ المتن وجد لفظه « إلى آخره » بعد قوله : « إنه أبلغ » وهو تصريح بأن الاشتراك والمجاز مشتركان فى جميع ما ذكر بعد قوله « أبلغ » .

ثم قال : والحق أنه لا يقابل ما ذكرنا ، من كون المجاز أغلب شىء مما ذكر من الوجوه الدالة على كون المشترك راجحا ؛ لأن كثرة المجاز تدل على أنه أوفق للطبع ، [وألذّ] (١) ولذلك قيل : من أحب شيئا أكثر ذكره . وما كان أوفق للطبع فهو أقرب وأولى .

ص – (مسألة) : الشرعية واقعة .

خلافا للقاضى .

وأثبتت المعتزلة الدينية أيضا .

ش – ولنذكر قبل الخوض فى المقصود مقدمة .

اعلم أن اللفظ إذا وضع لمعنى ، ثم نقل فى الشرع إلى معنى

---

(١) فى الأصل و جـ : آكد .

ثان ، لمناسبة بينهما ، وغلب استعماله فى المعنى الثانى ، يسمى : « منقولا شرعيا » .

والمنقول الشرعى لما غلب استعماله فى المعنى الثانى بحيث لم يحتج عند إطلاقه على المنقول إليه ، إلى ملاحظة العلاقة بينه وبين المنقول عنه ، صار كأنه موضوع للمنقول إليه وضعا أولاً ؛ ضرورة عدم الافتقار إلى ملاحظة وضع سابق ، فيكون حقيقة .

بخلاف المجاز ؛ فإنه لما لم يغلب استعماله فى المعنى الثانى افتقر عند إطلاقه على الثانى إلى اعتبار العلاقة ، فلم يكن موضوعا وضعا أول ؛ ضرورة افتقاره إلى ملاحظة وضع سابق .

والحقيقة الشرعية : هى اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً فى الشرع .

وهى تتناول المنقول الشرعى ، لما ذكرنا ، والموضوعات المبتدأة ، وهى ألفاظ وضعها الشارع بإزاء المعانى المخترعة ابتداء ، من غير أن ينقل من اللغة (١) .

إذا عرفت هذا فنقول : اختلف فى وقوع الحقيقة الشرعية .

فقال القاضى (٢) : إنها غير واقعة ، على معنى أن :

---

(١) ب : زيادة : « لمعان » بعد قوله « من اللغة » .

(٢) هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم البصرى ، ثم البغدادى المعروف بالباقلانى ، أبو بكر ، أصولى ومتكلم على مذهب الأشعرى . رد على المعتزلة والشيعة والخوارج والجهمية وغيرهم . له من التصانيف : التقريب ، والإرشاد ، والمقنع فى أصول الفقه . ولد سنة ٣٣٨ هـ وتوفى سنة ٤٠٣ هـ . =

(١ [تلك الألفاظ مستعملة فى المعانى اللغوية ، والزيادات التى هى فى المعانى الشرعية شروط .

أو] ١) (٢ [على معنى أن ما استعمله الشارع مجازات لغوية لم تبلغ رتبة الحقائق .

والمختار عند المصنف أنها واقعة على معنى أنها كانت] ٢) مجازات فى ابتداء النقل بسبب عدم اشتهارها ، ثم صارت حقائق شرعية لغلبة الاستعمال .

٣٢/أ وأثبت المعتزلة (٣) الأسماء الشرعية والدينية أيضا ، على معنى أنها ليست متعلقة بالحقائق اللغوية .

= انظر : الوفيات ١ : ٤٨١ ، . وتاريخ بغداد ٥ : ٣٧٩ ، والبداية والنهاية ١١ : ٣٥١ ، والديباج ٢ : ٢٢٨ وشذرات الذهب ٣ : ١٦٨ ، والأعلام ٧ : ٣٦ ، ومعجم المؤلفين ١٠ : ١٠٩ ، والفتح المبين ١ : ٢٢١ .

(١) ما بين القوسين زيادة من ب .

(٢) العبارة ما بين القوسين أضيفت من أ ، ب ، جـ . وفى الأصل : فقال القاضى : إنها غير واقعة على معنى أن ما استعمله الشارع مجازات فى ابتداء النقل إلخ .

(٣) المعتزلة هم أصحاب واصل بن عطاء ، ويسمون أصحاب العدل والتوحيد ، ويلقبون بالقدرية ويقولون بخلق القرآن ، أى أنه محدث ، ويفرقون بين الذات والصفات ، فيقولون : إن الذات قديمة ، أما الصفات فليست كذلك ، وإن الله لا يخلق الشر والظلم ، وإن مرتكب الكبيرة يخلد فى النار ، والعاصى بين المنزلتين ، لا هو مؤمن ولا كافر ، ويكذبون بعذاب القبر والشفاعة والحوض ، ويزعمون أن أعمال العباد ليست فى اللوح المحفوظ ، ولا يرون الصلاة خلف أحد من أهل القبلة ولا الجمعة إلا من وراء من كان على أهوائهم . وهم فرق .

انظر : الملل والنحل ١ : ١٢٧ ، والفصل فى الملل ٤ : ١٩٢ ، ومقالات الإسلاميين ١ : ٢٣٥ ، وطبقات الحنابلة ١ : ٣٢ ، وتاريخ الفرق الإسلامية ص ٣٥ وما بعدها .

والفرق بين الأسماء الشرعية الدينية وغير الدينية عندهم : أن الأسماء الشرعية إن أجريت على الأفعال الشرعية ، كالصلاة ، والصيام ، والزكاة ، والحج ، تسمى : غير دينية . وإن أجريت على المشتقات من الفاعلين ، كالمؤمن ، والفاسق ، والكافر تسمى : دينية .

ولا فرق بين المذهب المختار وبين المعتزلة من حيث إن الحقائق الشرعية واقعة . إنما الفرق من حيث إنهم قالوا : إنها موضوعة مبتدأة ، غير منقولة من الحقائق اللغوية .

والمذهب المختار بخلافه .

ص – لنا القطع بالاستقراء أن الصلاة للركعات ، والزكاة والصوم (١) والحج كذلك ، وهى فى اللغة : للدعاء (٢) ، والنماء ، والإمساك مطلقا ، والقصد مطلقا .

ش – هذا دليل على المذهب المختار .

تقريره أن القطع حصل بالاستقراء أن الصلاة فى الشرع موضوعة للركعات ، والزكاة ، والصيام ، والحج كذلك ، أى موضوعة للمعانى الشرعية .

أما الزكاة ، فللمقدار المخرج من النصاب . وأما الصيام ، فللإمساك الشرعى من أول اليوم إلى آخره مقرونا بالنية . وأما الحج ،

---

(١) فيما عدا ط ، ع : الصيام .

(٢) ط : الدعاء .

فللقصد إلى الأفعال الشرعية المخصوصة على الوجه المشروع . واستعمالها فيها بطريق الحقيقة ؛ ضرورة سبق فهم هذه المعانى عند إطلاق اللفظ عليها بدون القرينة .

وهذه الألفاظ موضوعة لغير هذه المعانى ؛ لأن الصلاة فى اللغة للدعاء ، والزكاة للنمو ، والصيام للإمساك مطلقا ، والحج للقصد مطلقا . فتكون حقائق شرعية منقولة من الموضوعات اللغوية .

وإنما لم يقتصر على تقييد القصد بالمطلق ، بل قيد الإمساك أيضا به ، لئلا يتوهم رجوع مطلقا إلى كل واحد مما قبله أو إلى الآخر فقط ، وهما غير مرادين .

ص – قولهم : باقية والزيادات شروط [1] .

رد بأنه فى الصلاة ، وهو غير داعٍ ولا متَّبِع .

ش – هذا إيراد للمانعين من وقوع الحقائق الشرعية ، أو رده مناقضة للدليل المذكور مع الجواب عنه .

وقوله : « قولهم » مبتدأ ، وقوله : « رد » خبره .

وتقرير الإيراد أن يقال : لا نسلم أن هذه الألفاظ وضعت فى الشرع لهذه المعانى ، بل هذه الألفاظ باقية على الحقائق اللغوية عند استعمالها فى المعانى الشرعية .

والزيادات الحاصلة فى المعانى الشرعية شروط زيدت على المفهومات

---

(١) ع : شروط أخر .

اللغوية ، لا باعتبار أن يكون الألفاظ موضوعة لها ، دالة عليها ، بل لأن وقوع المفهومات اللغوية على الوجه المطلوب شرعا ، لا يحصل بدون هذه الزيادات . فإن الصلاة مثلا وضعت فى اللغة للدعاء ، واستعملت فى الشرع للدعاء أيضا . إلا أن وقوع الدعاء على الوجه المطلوب شرعا إنما يحصل إذا زيد عليه هذه الشروط ، فلا يكون حقائق شرعية .

وتقرير الجواب أن يقال : لو كانت هذه الألفاظ فى الشرع مستعملة فى مفهوماتها اللغوية ، لما استعملت فى صورة لم تتحقق المفهومات اللغوية فيها . والتالى باطل . فالمقدم مثله .

أما الملازمة فظاهرة .

وأما انتفاء التالى ، فإن الصلاة فى اللغة ، إما الدعاء أو الاتباع وقد استعمل فى الشرع فيما لا يوجد فيه شىء منهما . وذلك لأنها استعملت فى صلاة الأخرس المنفرد ، وهو غير داع ولا متبع .

ص – قولهم : مجاز .

إن أريد [(١)] استعمال الشارع لها – فهو المدعى . وإن أريد [(٢)] أهل اللغة – فخلاف الظاهر ؛ لأنهم [لم يعرفوها] [(٣)] .

ولأنها تفهم بغير قرينة .

---

(١) البابرتى : إن أريد به .

(٢) ط : أريد به .

(٣) فى الأصل : لم يفهموها .

ش – هذه مناقضة أخرى للدليل المذكور مع جوابها .

وتقرير المناقضة أن يقال : لا نسلم أن استعمال هذه الألفاظ فى معانيها شرعا بطريق الحقيقة ، بل استعمالها فيها بطريق المجاز ، لتحقق العلاقة بين المفهومات اللغوية وبين هذه المعانى . فإن الصلاة للدعاء فى أصل اللغة ، وهو جزء هذه الركعات . والزكاة فى اللغة للنماء ، وهو سبب [للمعنى] (١) الشرعى ، وتسمية الكل باسم الجزء ، والمسبب باسم السبب ، مجاز .

والجواب عن المناقضة من وجهين :

الأول : أنه إن أريد بكون هذه الألفاظ مجازات ، أن الشارع استعملها فى هذه المعانى بطريق المجاز ، فهو المدعَى ؛ لأننا لا نعنى بكونها حقائق شرعية إلا أن الشارع استعملها فى غير موضوعاتها اللغوية ، وغلب استعمالها فيها .

وإن أريد بكونها مجازات أن أهل اللغة قد استعملوها لهذه المعانى فهو ممنوع ؛ لأنه خلاف الظاهر ؛ لأن أهل اللغة لم يعرفوا هذه المعانى قبل الشرع فكيف يستعملون لها هذه الألفاظ ؛ لأن استعمال اللفظ مسبوق بفهم المعنى .

الثانى : أن استعمال هذه الألفاظ لهذه المعانى لا يجوز أن يكون بطريق المجاز ؛ لأنه يفهم هذه المعانى عند إطلاق هذه الألفاظ عليها ، بدون قرينة . فلو كانت مجازات ، لم يفهم المعنى بدون قرينة .

---

(١) فى الأصل : الغنى .

ص – القاضى : لو كانت كذلك ، لفهمها المكلف . ولو فهمها – لنقل ، لأنا مكلفون مثلهم .

والآحادُ لا تفيد ، ولا تواترَ .

ش – أى قال القاضى : إن هذه الألفاظ لا تكون حقائق شرعية ؛ لأنها لو كانت كذلك ، أى حقائق شرعية ، لزم أن يُفَهِّمَها الشارع المكلفين أولا ، وإلا لزم التكليف بما لا يطاق ؛ لأنهم مكلفون بفهم مراده منها ، والفهم لا يكون بدون تفهيم الشارع إياهم . ولو فهَّمها الشارع المكلفين ، لنقل ذلك التفهيم إلينا نقلا يفهم مراد الشارع منه لعدم الفرق بيننا وبينهم ؛ لأنا مكلفون مثلهم ، والتكليف هو الموجب للتفهيم .

ونقل التفهيم إلينا ، إما بالآحاد ، ولا سند ؛ لأنها ليست بحجة قطعية . وإما بالتواتر ، ولا يكون حاصلا ، وإلا لم يقع النزاع .

ص – والجواب أنها فهمت بالتفهيم بالقرائن ، كالأطفال .

ش – أجاب المصنف عن هذه المناقضة بأن قال : لا نسلم أنها لو فهَّمها الشارع المكلفين لنقل إلينا . وإنما يلزم ذلك أن لو لم يكن تفهيم الشارع إياهم بالقرائن ، كالوالدين مع الأطفال . أما إذا كان بالقرائن فلا يلزم النقل إلينا ؛ إذ يجوز حينئذ أن يفهم أيضا بالقرائن من غير نقل .

ص – قالوا : لو كانت – لكانت غير عربية [لأنهم لم يضعوها] (١) .

---

(١) زيادة من ط ، ع والبابرتى .

وأما الثانية فلأنه يلزم أن [لا] [١] يكون القرآن عربيا .

ش – هذا دليل آخر للمانعين من وقوع الحقائق الشرعية .

بيانه : لو كانت الأسماء المذكورة حقائق شرعية ، لكانت غير عربية .

واللازم باطل فالملزوم مثله .

أما الملازمة ؛ فلأن هذه الأسماء على تقدير كونها حقائق شرعية ، لم تكن موضوعات العرب ؛ لأنهم لم يضعوها لهذه المعانى ، على ذلك التقدير . وإذا لم تكن موضوعات العرب ، لم تكن عربية ؛ إذ معنى كون اللفظ عربيا إفادته لما وضع واضع لغة العرب ذلك اللفظ بإزائه .

وأما بيان بطلان اللازم – وإليه أشار بقوله : « وأما الثانية » . وكذا فى جميع مواضع هذا المختصر ، يشير به إلى المقدمة الاستثنائية – فلأنه لو لم تكن هذه الأسماء عربية ، لما كان القرآن عربيا . والتالى باطل فالمقدم مثله .

أما الملازمة فلأن هذه الألفاظ موجودة فى القرآن ، والتقدير أنها غير عربية ، فلا يكون القرآن عربيا ؛ ضرورة اشتماله على ما هو غير عربى .

---

(١) زيادة من أ ب جـ ط ، ع والبابرتى .

وأما انتفاء التالى ؛ فلقوله تعالى : ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا ﴾ (١) .

ص – وأجيب بأنها عربية بوضع الشارع لها مجازا .

[و] (٢) « أَنْزَلْنَاهُ » ضمير السورة ، ويصح إطلاق اسم القرآن عليها ، كالماء والعسل بخلاف نحو المائة والرغيف .

ولو سلم – فيصح إطلاق اسم (٣) العربى على ما غالبه عربى ، كشعر فيه فارسية وعربية .

ش – أجاب المصنف عنه أولا بمنع الملازمة ، وثانيا بمنع انتفاء اللازم .

أما الأول فتقريره أن يقال : لا نسلم أنها لو كانت حقائق شرعية ، لم تكن عربية .

قوله : لأن العرب لم يضعوها لهذه المعانى .

قلنا : لا نسلم أن العرب إذا لم يضعوها لهذه المعانى لم تكن عربية ، وذلك لأن معنى كون اللفظ عربيا ، إفادته لمعناه على طريق العرب ، إما على سبيل الحقيقة أو على سبيل المجاز .

---

(١) ١٣ : طه – ٢٠ .

(٢) فى سائر النسخ سوى ع : « أو » بدل « و » .

(٣) كلمة « اسم » ساقطة من ط .

وهذه الألفاظ ، وإن كانت حقائق شرعية ، لكنها إفادتها لمعانيها الشرعية على طريقة العرب ؛ لأن الشارع وضعها لمحل المجاز اللغوى . فتكون مجازات لغوية ، صارت حقائق شرعية بحسب الشهرة ، فلم تخرج عن العربية . غاية ما فى الباب أنها لم تكن حقائق لغوية .

وأما منع انتفاء التالى فبأن يقال : سلمنا الملازمة ، ولكن لا نسلم كون هذه الألفاظ عربية .

قولهم : وإلا يلزم أن لا يكون القرآن عربيا . وهو باطل .

قلنا : إن أردتم به أنه يلزم أن لا يكون شىء من القرآن عربيا ، فممنوع ؛ لأنه لا يلزم من كون القرآن مشتملا على ألفاظ غير عربية كون جميعها كذلك .

وإن أردتم به أنه يلزم أن لا يكون القرآن كله عربياً ، فمسلم ، ولكن لا نسلم بطلان التالى .

والآية المذكورة لا تدل على بطلانه ؛ لأن ضمير « أنزلناه » راجع إلى السورة بتقدير بعض القرآن .

فإن قيل : السورة الواحدة بعض القرآن ، والقرآن اسم للمجموع ، فكيف يصح إطلاق اسم القرآن عليه ؛ لأن بعض الشىء غيره .

أجيب بأن القرآن اسم جنس ؛ لأنه اسم لكلام الله تعالى المنزل على محمد ﷺ للإعجاز ، فيصح إطلاقه على البعض والمجموع ، « كالماء » و « العسل » فإن كل واحد منهما يطلق على القليل والكثير .

بخلاف نحو « المائة » و « الرغيف » فإن كل واحد منهما اسم للمجموع ، فلا يصح إطلاقه على الجزء .

ولئن سلم أن القرآن اسم للمجموع ، لكن وجود هذه الألفاظ فيه ، لكونها قلائل ، لا يخرجه عن كونه عربيا ، فيصح إطلاق العربى على ما غالبه عربى . كشعر عربى فيه ألفاظ فارسية ، فإنه يصح إطلاق العربى عليه . وكذا شعر فارسى فيه ألفاظ عربية ، يصح إطلاق اسم الفارسى عليه .

ص – المعتزلة : الإيمان : التصديق . وفى الشرع : العبادات ؛ لأنها الدين المعتبر (١) .

والدين : الإسلام ، والإسلام : الإيمان ، بدليل ﴿ وَمَنْ يَبْتَغِ ﴾ (٢) فثبت أن الإيمان : العبادات .

وقال : ﴿ فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيْهَا مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ ﴾ (٣) .

ش – هذا دليل المعتزلة على أن الأسماء الدينية موضوعات مبتدأة ، لا تعلق لها بالمفهومات اللغوية .

وتقريره أن الإيمان فى اللغة : التصديق ، وفى الشرع : العبادات ، أى فعل الواجبات .

---

(١) « المعتبر » ساقط من ع .
(٢) ط ، ع : زيادة « غير الإسلام دينا » .
(٣) ط ، ع : زيادة « إلى آخرها » .

أما الأول فبالنقل عن أهل اللغة .

وأما الثانى فلأن العبادات هى الدين المعتبر ؛ لقوله تعالى : ﴿ ومَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ حُنَفَاءَ ، وَيُقِيمُوا الصَّلوٰةَ وَيُؤْتُوا الزَّكوٰةَ وَذَلِكَ دِيْنُ ٱلقَيِّمَةُ ﴾ (١) .

أى دين الملة المستقيمة . وهو الدين ، أى المعتبر .

وهو إشارة إلى ما تقدم من إقام الصلاة وإيتاء الزكاة ، فيجب أن يكون إقام الصلاة وإيتاء الزكاة ، دينا معتبرا .

والدين المعتبر : الإسلام ؛ لقوله تعالى : ﴿ إِنَّ الدِّيْنَ عِنْدَ اللهِ ٱلإِسْلَامُ ﴾ (٢) أى الدين المعتبر . إذ غير المعتبر لا يكون إسلاما .

والإسلام : الإيمان ؛ لأن الإيمان يقبل من مبتغيه . فلو كان غير الإسلام لم يقبل من مبتغيه ، لقوله تعالى : ﴿ وَمَن يَّبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلَامِ دِيْناً فَلَنْ يُّقْبَلَ مِنْهُ ﴾ (٣) فيثبت أن الإيمان : العبادات ، وهو المطلوب .

وقوله : « وقال : « فَأَخْرَجْنَا » إشارة إلى دليل آخر على أن الإسلام هو الإيمان .

وتقريره أن الإسلام لو كان غير الإيمان لما صح استثناء المسلم من المؤمن . والتالى باطل فالمقدم مثله .

---

(١) ٥ : البينة – ٩٨ .
(٢) ١٩ : آل عمران – ٣ .
(٣) ٨٥ : آل عمران – ٣ .

بيان الملازمة أن الاستثناء هو إخراج ما لولاه لدخل . وهو إنما يصح إذا كان المستثنى داخلا فى المستثنى منه ؛ فلو كان الإسلام غير الإيمان لم يصدق المؤمن على المسلم ، فلا يصح استثناء المسلم منه .

وأما بيان انتفاء التالى فلقوله تعالى : ﴿ فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيْهَا مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ ، فَمَا وَجَدْنَا فِيْهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِيْن ﴾ (1) فإنه قد استثنى المسلم من المؤمن فى الآية . ٣٣/ب

والمناسب أن يذكر هذا الدليل بعد قوله : « وَمَن يَّبْتَغِ » . ولعله إنما أخر إلى ههنا حتى يختص المعارضة المذكورة به .

ص – وعورض بقوله : ﴿ قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلٰكِنْ قُوْلُوا أَسْلَمْنا ﴾ .

ش – هذه معارضة فى المقدمة .

وتقريرها أن يقال : ما ذكرتم من الآيتين وإن دل على أن الإسلام : الإيمان ولكن عندنا ما ينفيه .

وذلك لأن الإسلام لو كان هو الإيمان لما ثبت الإسلام عند سلب الإيمان ، والتالى باطل فالمقدم مثله .

أما الملازمة فظاهرة .

وأما انتفاء التالى ؛ فلقوله تعالى : ﴿ قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْا أَسْلَمْنَا ﴾ (2) .

---

(1) ١٥ : الذاريات – ٣٦ .

(2) ١٤ : الحجرات – ٤٩ .

فإنه سلب عنهم الإيمان مع إثبات الإسلام لهم .

واعلم أن مقدمات دليل المعتزلة أكثرها مزيفة .

أما قولهم : العبادات : الدين المعتبر .

قلنا : لا نسلم .

وأما قوله تعالى : ﴿ وَذَلِكَ دِينُ ٱلقَيِّمَةُ ﴾ فلا يمكن عوده إلى ما تقدم ؛ لأن ذلك واحد مذكر ، وما تقدم كثير مؤنث .

ولئن سلمنا ذلك ، لكن لا نسلم أن الإسلام هو الإيمان .

وأما قوله تعالى : ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلإِسْلَامِ دِيْناً ﴾ إلى آخره ، فلا يدل على ذلك ؛ لأن معناه : من ابتغى غير الإسلام فهو غير مقبول . وهذا يدل على أن الدين الذى هو غير الإسلام غير مقبول ، لا على أن كل شيء غير الإسلام فهو غير مقبول . فيجوز أن يكون الإيمان غير دين ، فلا يلزم أن يكون مقبولا .

وأما الآية الثانية ، فهى أيضا لا تدل على أن الإسلام هو الإيمان . غاية ما فى الباب أنها تدل على أن المؤمن يصدق على المسلم . ولا يلزم أن يكون الإسلام هو الإيمان .

ص – وقالوا [١] : لو لم يكن – لكان قاطع الطريق مؤمنا ، وليس بمؤمن ؛ لأنه مُخزَى ، بدليل : ﴿ مَنْ تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ ﴾ .

والمؤمن لا يُخزى بدليل : ﴿ يَوْمَ لَاْ يُخْزِى اللهُ النَّبِىَّ وَالَّذِيْنَ آمَنُوْا مَعَهُ ﴾ .

---

(١) ع : قالوا .

ش – هذا دليل آخر للمعتزلة على أن الإيمان فى الشرع فعل الواجبات .

وتقريره أنه لو لم يكن الإيمان فى الشرع فعل الواجبات ، لكان قاطع الطريق مؤمنا . والتالى باطل فالمقدم مثله .

بيان الملازمة أن الإيمان لو لم يكن فى الشرع فعل الواجبات ، لكان فى الشرع هو التصديق الخاص ، وهو تصديق النبى ﷺ بما عُلم مجيؤه منه ؛ إذ لا قائل بالفصل . وإذا كان الإيمان هو التصديق الخاص ، كان قاطع الطريق مؤمنا ، ضرورة كونه مصدقا .

وأما بيان انتفاء التالى فلأن قاطع الطريق مخزًى ، والمؤمن لا يخزى ، فقاطع الطريق ليس بمؤمن .

وأما بيان الصغرى فلأن قاطع الطريق يدخل النارَ ؛ لقوله تعالى : ﴿ وَلَهُمْ فِى ٱلآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيْمٌ ﴾ (١) .

وكل من أدخل فى النار فهو مخزى ؛ لقوله تعالى : ﴿ رَبَّنَا إِنّكَ مَنْ تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ ﴾ (٢) .

فقاطع الطريق مخزى .

وأما بيان الكبرى فلقوله تعالى : ﴿ يَوْمَ لَا يُخْزِى اللهُ النَّبِىَّ وَالَّذِيْنَ آمَنُوا مَعَهُ ﴾ (٣) .

---

(١) ٣٣ : المائدة – ٥ .

(٢) ١٩٢ : آل عمران – ٣ .

(٣) ٨ : التحريم – ٦٦ .

ص – وأجيب بأنه للصحابة ، أو مستأنف .

ش – تقرير الجواب أن يقال : لا نسلم انتفاء التالى .

والقياس الذى ذكرتم فى بيانه غير مستقيم ؛ لأن كبراه – وهى قوله : والمؤمن لا يخزى – لا تصدق كلية ؛ لأن قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِيْنَ آمَنُوْا مَعَهُ ﴾ مخصوص بالصحابة ، رضى الله عنهم ؛ لأنه تعالى خصهم بالمعية ، وهم الصحابة رضى الله عنهم . ولا يلزم من كون المؤمنين غير مخزين أن يكون غيرهم كذلك .

هذا إذا عطف ﴿ وَالَّذِيْنَ آمَنُوْا ﴾ على ما قبله . أما إذا جعل الواو للاستئناف لم يثبت صدق الكبرى ، لا كلية ولا جزئية .

ص – (مسألة) : المجاز واقع ، خلافا للأستاذ . بدليل الأسد للشجاع ، والحمار للبليد ، وشابت لمة الليل .

ش – المسألة الرابعة . اختلف الأصوليون فى أنه هل يقع المجاز فى اللغة أم لا ؟

فقال الأستاذ أبو إسحاق (١) : لا .

---

(١) هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران ؛ الفقيه الشافعى الأصولى . كان علما من أعلام الأصوليين والمتكلمين والمحدثين ، وعد من المجتهدين فى المذهب . توفى – رحمه الله – سنة ٤١٨ هـ .

انظر : طبقات الشافعية للسبكى ٤ : ٢٥٦ ، وطبقات الشافعية للحسينى ص ٥٩ ، وطبقات الشافعية لابن قاضى شهبة ١ : ١٥٨ ، وطبقات الفقهاء للشيرازى ص ١٢٦ ، والبداية والنهاية ١٣ : ٢٤ ، وشذرات الذهب ٣ : ٢٠٩ ، والفتح المبين ١ : ٢٢٨ – ٢٢٩ ، والأعلام ١ : ٦١ ، ومعجم المؤلفين ١ : ٨٣ .

وقال الباقون : نعم .

وهو المختار عند المصنف .

والدليل عليه أن الأسد يستعمل للشجاع ، والحمار للبليد ، ٣٤/أ
وشابت لمة الليل لظهور الصبح . فاستعمال هذه الألفاظ فى هذه المعانى إما بطريق الحقيقة أو بطريق المجاز ؛ إذ لا قائل بالفصل .

والأول منتف لوجهين :

أحدهما : أن هذه الألفاظ مستعملة فى معانى أخر بطريق الحقيقة . فلو كان استعمالها فى هذه المعانى بطريق الحقيقة أيضا ، يلزم الاشتراك ، وهو خلاف الأصل .

فإن قيل : المجاز أيضا خلاف الأصل .

أجيب : بأنه أولى من الاشتراك لما مر .

والثانى : أنه لو كانت حقيقة فى هذه المعانى ، لكانت سابقة إلى الفهم عند عدم القرينة ، إن كانت بالنسبة إلى الغير مجازا . أو لم يسبق الغير إلى الفهم ، إن كانت حقيقة فيه . والتالى باطل ؛ لأن عند عدم القرينة يتبادر الذهن إلى الفهم .

ص – المخالف : مخل (١) بالتفاهم .

وهو استبعاد .

---

(١) فيما عدا ط ، ع : يخل .

ش – قال المخالف ، أى الأستاذ : لو كان المجاز واقعا لاختل التفاهم والتالى باطل فالمقدم مثله .

بيان الملازمة أن اللفظ إذا أطلق وأريد [به] (١) مفهومه المجازى ، فلا يخلو إما أن يكون معه قرينة (٢ [تشعر بأنه هو المراد ، أولا] ٢) . فإن كان الأول فيجوز أن يذهل المخاطب عن القرينة فلا يفهم المراد . وإن كان الثانى يلزم الاختلال ؛ لأنه إذا تجرد عن القرينة ، يتبادر المفهوم الحقيقى إلى الذهن ، وهو غير المراد .

أجاب المصنف عنه بأن هذا الدليل يدل على استبعاد وقوع المجاز ؛ لأنه يلزم إما الاختلال أو جواز عدم فهم المراد ، ولا يدل على امتناعه .

ص – (مسألة) : وهو فى القرآن .

خلافا للظاهرية .

بدليل ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىْءٌ ﴾ ، ﴿ وَاسْأَلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾ ، ﴿ جِداراً يُرِيْدُ أَنْ يَّنْقَضَّ ﴾ ، ﴿ فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ ﴾ ، ﴿ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا ﴾ .

وهو كثير .

---

(١) « به » ساقط من أ ، ب .

(٢) فى الأصل : « تشعر المجاز أولا » وليس بصحيح .

ش – المسألة الخامسة فى أن المجاز – على تقدير وقوعه فى اللغة – هل هو واقع فى القرآن ؟

فقال الظاهريون ، أعنى الذين يحملون القرآن على ظاهره ، ولا يؤولونه أصلا : لا .

وقال المحققون : نعم .

والواو فى قوله « وهو فى القرآن » للحال .

والجملة المذكورة بعدها حال عن الضمير فى اسم الفاعل ، وهو قوله : « واقع » فى قوله : « المجاز واقع » والعامل اسم الفاعل .

والمختار عند المصنف مذهب المحققين .

والدليل على وقوعه فى القرآن قوله تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىْءٌ ﴾ (١) مجاز ؛ لأنه موضوع أولا لنفى مثل مثله ، وهو ظاهر .

وأريد ههنا نفى المثل ، وإلا لم يحصل المقصود ، وهو بيان تفرده فى ذاته ، ونفى المثل عنه . لأن نفى مثل المثل لا يوجب نفى المثل . بل لو كان المراد منه نفى مثل المثل يلزم المحال ؛ لأنه يلزم نفيه . تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا ؛ لأنه تعالى مثل لمثله .

لا يقال : لا نسلم أنه تعالى مثل لمثله ؛ لأن الحكم بكونه مثلا لمثله ، إنما يتصور بعد ثبوت مثله ، وثبوت مثله محال . لأنا نقول : ثبوت

---

(١) ١١ : الشورى – ٤٢ .

مثل المثل لا يتوقف على ثبوت المثل فى الخارج ، بل يتوقف على ثبوت مثله فى الذهن .

والحق أن هذا الكلام محمول على المعنى الحقيقى ، ويلزم منه نفى المثل مطلقا ؛ لأنه إذا انتفى مثل المثل يلزم منه انتفاء المثل مطلقا ؛ لأنه لو تحقق المثل فى الجملة يلزم أن يكون الله – سبحانه وتعالى – مثل مثله ، والتقدير أن مثل مثله منتف .

وكذلك قوله تعالى : ﴿ وَاسْأَلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾ (١) مجاز ؛ لأن المراد من القرية أهلها ؛ لامتناع السؤال من القرية .

وكذلك قوله تعالى : ﴿ جِدَاراً يُرِيْدُ أَنْ يَّنْقَضَّ فَأَقَامَهُ ﴾ (٢) مجاز ؛ لأن الإرادة صفة لذى شعور ، وقد أريد بها ههنا الميل القائم بالجدار .

وكذلك قوله تعالى : ﴿ فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ ﴾ (٣) ؛ فإنه أطلق الاعتداء على القصاص ، والاعتداء ضد القصاص .

وقيل : إنه سبب القصاص .

فعلى الأول تكون تسمية للشىء باسم ضده ، وعلى الثانى باسم سببه .

---

(١) ٨٢ : يوسف – ١٢ .
(٢) ٧٧ : الكهف – ١٨ .
(٣) ١٩٤ : البقرة – ٢ .

وكذلك قوله تعالى : ﴿ وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ ﴾ (١) ؛ فإنه أطلق ٣٤/ب السيئة على جزاء السيئة . وجزاء السيئة حسنة .

فثبت أن المجاز واقع فى القرآن .

(٢) [ويجوز أن يقال : إنما أطلق الاعتداء على القصاص لأنه مشابه للاعتداء فى الصورة ، فيكون تسمية الشيء باسم مشابهه . والقرينة التى تدل عليه قوله تعالى : « بمثل ما اعتدى » . فإن المثل إنما يتحقق باعتبار المشابهة (فى الصورة) (٣)] (٢) .

ص – قالوا : المجاز كذب ؛ لأنه ينتفى (٤) فيصدق .

قلنا : إنما يكذب إذا كانا معا للحقيقة .

ش – الظاهريون قالوا : المجاز غير واقع فى القرآن ؛ لأن المجاز كذب ، والكذب غير واقع فى كلام الله تعالى بالإجماع .

بيان الأول أن المجاز يصح نفيه فيصدق المنفى ، كقولنا : البليد ليس بحمار . وإذا صدق المنفى كذب المثبت ، وهو المجاز . كقولنا : البليد حمار ؛ ضرورة صدق نقيضه .

أجاب المصنف عنه بأن المجاز إنما يكذب على تقدير صدق المنفى أن لو كان المراد من المنفى والمثبت معاً هو المفهوم الحقيقى .

---

(١) ٤٠ : الشورى – ٤٢ .

(٢) ما بين القوسين ساقط من أ و جـ .

(٣) « فى الصورة » مطموس فى الأصل .

(٤) ع والبابرتى : ينفى ، وفى المنتهى : ينتفى .

أما إذا كان المراد من المنفى ، المفهوم الحقيقى ، ومن المثبت ، المفهوم المجازى فلا يلزم من صدق المنفى كذب المثبت ؛ فإن قولنا : البليد ليس بحمار يصدق مع قولنا : البليد حمار ، إذا كان المراد من الحمار فى الأول ، المفهوم الحقيقى ، وفى الثانى ، المفهوم المجازى ؛ لاختلاف المحمول فى المثبت والمنفى .

ص - قالوا : يلزم أن يكون البارى - تعالى - متجوزا (١) .

قلنا : مثله يتوقف على الإذن .

ش - الظاهريون قالوا أيضا : لو وقع المجاز فى القرآن ، يلزم أن يكون البارى تعالى متجوزا . والتالى باطل فالمقدم مثله .

بيان الملازمة أن ثبوت المشتق منه لشىء يصحح إطلاقه اسم المشتق عليه .

وأجاب المصنف عنه بأن أسماء الله تعالى توقيفية ، فيتوقف إطلاق الأسماء عليه - مشتقات كانت أو غيرها - على صدور الإذن منه . فلهذا لا يصح إطلاق « المتجوز » عليه ، لا لامتناع صدور المجاز منه .

ص - (مسألة) : فى القرآن [معرَّب ،] (٢) وهو عن ابن عباس وعكرمة ، رضى الله عنهم .

ونفاه الأكثرون .

---

(١) ط : مجوزا .

(٢) كذا فى جـ ، ط ، ع وفيما سواهما : « المعرب » .

لنا : « المِشْكَاةُ » هندية ، و « اسْتَبْرَق » و « سِجِّيْل » فارسية و « قِسْطَاسْ » رومية .

ش – المسألة السادسة فى أن القرآن هل يشتمل على المعرب أم لا ؟

ووجه تعلق هذه المسألة بالحقيقة والمجاز ، اشتراك المعرب والمجاز فى أنهما ليسا من الموضوعات الحقيقية للغة العرب .

روى عن ابن عباس (١) وعكرمة (٢) أنه واقع فى القرآن .

ونفاه أكثرون .

واختار المصنف وقوعه فيه ودليله أن « المشكاة » (٣) هندية

---

(١) هو عبد الله بن عباس ، حبر الأمة ، الصحابى الجليل ، ابن عم النبى ﷺ ، دعا له النبى ﷺ فقال : « اللهم فقهه فى الدين وعلمه التأويل » ولد – رضى الله عنه – سنة ٣ هـ ، وتوفى سنة ٦٨ هـ بالطائف .

انظر : أسد الغابة ٣ : ١٩٢ ، والاستيعاب ٢ : ٣٥٠ ، والإصابة ٢ : ٣٣٠ ، وطبقات المفسرين للداودى ١ : ٢٣٢ ، وتهذيب التهذيب ٥ : ٢٧٥ ، ونسب قريش ٢٦ ، ونكت الهميان ١٨٠ ، وحلية الأولياء ٣١٤/١ ، وصفة الصفوة ٧٤٦/١ – ٧٥٧ .

(٢) هو عكرمة بن عبد الله البربرى المدنى ، أبو عبد الله ، مولى عبد الله بن عباس ، تابعى ، كان من أعلم الناس بالتفسير والمغازى . ولد سنة ٢٥ هـ وتوفى سنة ١٠٥ هـ .

انظر : تهذيب التهذيب ٧ : ٢٦٣ ، وذيل المذيل ٩٠ ، وميزان الاعتدال ٢ : ٢٠٨ ، والوفيات ١ : ٣١٩ ، وحلية الأولياء ٣ : ٣٢٦ ، والمعارف ٢٠١ .

(٣) من الآية ٣٥ من سورة النور ٢٤ .

و « استبرق » (١) و « سجيل » (٢) فارسية ، و « قسطاس » (٣) رومية ، وهى واقعة فى القرآن .

ص – قولهم : مما اتفق فيه اللغتان ، « كالصابون » و « التنور » بعيد .

وإجماع العربية على أن [نحو] (٤) إبراهيم منع من الصرف للعجمة والتعريف ، يوضحه .

ش – هذا إيراد للمانعين عن وقوع المعرب فى القرآن على الدليل المذكور .

توجيهه أن يقال : لا نسلم أن هذه الألفاظ إذا كانت [من] (٥) غير لغة العرب يلزم أن يكون معربا .

وإنما يلزم ذلك أن لو لم يكن [من] (٦) لغة العرب أيضا ، وهو ممنوع ؛ لجواز أن يكون وضع العرب وافق فيها وضع لغة أخرى ، فيكون مما اتفق فيه اللغتان ، كالصابون والتنور ، فإنهما مما اتفق فيه اللغتان بلا خلاف .

أجاب المصنف بأن هذا الاحتمال أعنى كونهما مما اتفق فيه اللغتان بعيد ؛ لأن التعريف فى نحو « الاستبرق » و « السجيل » ظاهر .

---

(١) من الآية ٣١ من سورة الكهف ١٨ ، وفى مواضع أخرى كذلك .
(٢) من الآية ٤ من سورة الفيل ١٠٥ ، وفى مواضع أخرى كذلك .
(٣) من الآية ٣٥ من سورة الإسراء ١٧ ، وفى موضع آخر كذلك .
(٤) زيادة من أ ، ب ، جـ ، ط ، ع .
(٥ ، ٦) فى الأصل : « فى » بدل « من » .

ومما يوضح أن المعرب واقع فى القرآن إجماع أهل العربية على أن نحو « إبراهيم » منع من الصرف لوجود العلتين ، إحداهما : المعرفة ، والأخرى : العجمة ، فيكون معربا ، وهو واقع فى القرآن .

ص – المخالف : بما ذكر فى الشرعية .

وبقوله : ﴿ ءَأَعْجَمِىٌّ وعَرَبِىّ ﴾ .

فنفى أن يكون متنوعا .

ش – استدل المخالف ، أى القائل بعدم وقوعه بالدليلين :

أحدهما ما ذكر فى الحقيقة الشرعية من أنها لو كانت واقعة ، لما كان القرآن عربيا .

وتوجيهه ، والجواب عنه كما مضى ، من غير تفاوت .

والثانى أنه لو وقع المعرب لكان القرآن متنوعا ، أى أعجميا وعربيا . والتالى باطل فالمقدم مثله . ٣٥/أ

أما الملازمة فظاهرة .

وأما بطلان التالى ، فلقوله تعالى : ﴿ ءَأَعْجَمِىٌّ وَعَرَبِىّ ﴾ (١) فإنه نفى أن يكون القرآن أعجميا وعربيا . وذلك لأنه ليس المراد هو الاستفهام ، بل الإنكار على أن يكون بعض القرآن أعجميا وبعضه عربيا ، فينتفى التنوع .

---

(١) ٤٤ : فصلت – ٤١ .

ص – وأجيب بأن المعنى من السياق : أكلام أعجمى ومخاطب عربى لا يفهمه (١) [وهم يفهمونها] (٢) .

ولو سلم نفى [التنويع] (٣) فالمعنى : أعجمى لا يفهمه .

ش – أجاب المصنف عن الدليل الثانى بأنا لا نسلم أن الله – سبحانه وتعالى – نفى التنويع ، فإن المفهوم من السياق إنكار كون القرآن أعجميا مع كون المخاطب عربيا . فيكون الأعجمى صفة للقرآن ، والعربى صفة للمخاطب . وتقدير الكلام حينئذ : أكلام أعجمى ومخاطب عربى لا يفهمه . فلا ينتفى التنوع (٤) .

وإن سلم أن كل واحد من الأعجمى والعربى صفة الكلام ، فالمعنى : أكلام بعضه أعجمى لا يفهم وبعضه عربى . فلا يلزم نفى التنويع مطلقا ؛ لجواز أن يكون بعضه أعجميا يفهم .

ولما فرغ عن المسائل المتعلقة بالحقيقة والمجاز ، شرع فى المسائل المتعلقة بالاشتقاق . وهى خمس .

ص – (مسألة) : المشتق ما وافق أصلا بحروفه الأصول ومعناه .

---

(١) البابرتى : لا يفهم .
(٢) زيادة من ط ، ع والبابرتى وكتب فى أ : « وهم يفهمونها » ثم شطب .
(٣) فى الأصل : التنوع .
(٤) جـ : فلا ينفى التنويع .

وقد يزاد : بتغييرٍ [١] ما . وقد يطرد ، كاسم الفاعل وغيره . وقد يختص ، كالقارورة والدبران .

ش – المسألة الأولى فى بيان ماهية المشتق .

المشتق ما وافق ، أى كلمة وافقت أصلا ، أى كلمة أخرى ، أعم من أن يكون اسما أو فعلا – بحروفه ، أى حروف ذلك الأصل ، الأصول ومعناه ، على معنى أن مثل الحروف الأصلية التى فى الأصل ، ومثل معناه موجود فى المشتق .

وإنما قال : « أصلا » لينطبق على مذهب البصريين والكوفيين فى كون المصدر مشتقا من الفعل ، وعكسه . لأنه لو قال اسما ، اختص بمذهب البصريين . ولو قال فعلا ، اختص بمذهب الكوفيين .

وقوله : « كلمة » بمثابة الجنس ، تتناول المشتق وغيره .

وقوله : « وافق أصلا بحروفه الأصول » يخرج الكلمات التى توافق أصلا بمعناه لا بحروفه الأصول ، كالحبس والمنع .

وقوله : « ومعناه » احترز عن مثل الذهب . فإنه يوافق أصلا وهو الذهاب – فى حروفه الأصول ، ولكن غير موافق فى معناه .

مثال المشتق : خفق من الخفقان ، فإن خَفَق يشارك الخفقان فى الخاء والفاء والقاف ، التى هى الحروف الأصلية من الخفقان .

قوله : « وقد يزاد » أى وقد يزاد على التعريف المذكور لفظة : « بتغيير ما » .

---

(١) ط : بتغيرٌ .

وذلك خمسة عشر نوعا . لأن التغيير إما أن يكون بالزيادة وحدها ، أو بالنقصان وحده ، أو بهما جميعا .

والأول إما أن يكون بزيادة حرف ، مثل كاذب من الكذب ، زيدت الألف .

أو بزيادة الحركة ، مثل نَصَر من النصْر ، زيدت حركة الصاد .

أو بزيادة الحرف والحركة جميعا ، نحو ضارب من الضرب ، زيدت الألف وكسرة الراء .

والثانى – وهو أن يكون التغيير بالنقصان – إما أن يكون بنقصان الحرف ، مثل خَف من الخوف ، نقصت منه الواو .

أو بنقصان الحركة ، كما فى الضرْب على مذهب الكوفيين فإنه مشتق من ضرَب .

أو بنقصانهما ، مثل غلَى من الغَليان ، نقصت منه الألف والنون وحركة الياء .

الثالث أن يكون التغيير بالزيادة والنقصان جميعا .

فالزيادة والنقصان إما أن يكونا فى الحرف فقط ، مثل مسلمات ، زيدت فيه الألف والتاء ، ونقصت عنها التاء التى فى الواحد .

وإما أن يكونا فى الحركة فقط ، مثل حذِر من الحذَر ، حذفت فتحة الذال ، وزيدت كسرتها .

وإما أن يكون الزيادة فى الحرف والنقصان فى الحركة ، مثل عادٍّ ، بالتشديد من العدَد ، نقصت حركة الدال الأولى للإدغام وزيدت الألف .

وإما أن يكون الزيادة فى الحركة والنقصان فى الحرف ، مثل نبتَ من النبات ، زيدت فتحة التاء ونقصت الألف .

وإما أن يكون الزيادة فى الحرف والحركة كليهما ، والنقصان فى الحرف فقط ، نحو خاف من الخوف ، زيدت الألف وفتحة الفا ، ونقصت الواو .

وإما أن يكون الزيادة فى الحرف والحركة كليهما ، والنقصان فى الحركة فقط ، مثل إضرب من الضرْب ، زيدت الألف للوصل وحركة الراء ، ونقصت حركة الضاد .

وإما أن يكون النقصان فيهما ، والزيادة فى الحرف فقط ، مثل كالٍّ – بالتشديد من الكلال ، نقصت حركة اللام الأولى للإدغام ، ونقصت الألف بين اللامين ، وزيدت الألف قبلهما .

وإما أن يكون النقصان فيهما ، والزيادة فى الحركة فقط ، مثل عِد من الوعد ، نقصت الواو وفتحتها ، وزيدت كسرة العين .

وإما أن يكون بزيادة الحرف والحركة ، ونقصانهما ، مثل إرم من الرمى ، زيدت ألف الوصل وحركة الميم ، ونقصت الياء وحركة الراء .

واعلم أن التعريفين ، أعنى الأول والثانى يشكل بمثل (١ الجلْب والجلَب . اللهم إلا أن يعتبر التغيير بحسب المعنى واللفظ جميعا ، فحينئذ يسلم التعريف الثانى عن هذا الإشكال .

لكنه يشكل (١) بمثل فلك جمعا ومفردا ، فإنه ليس بينهما تغيير بحسب اللفظ ، إلا أن يقال : المراد بالتغيير : اللفظى ، أعم من أن يكون تحقيقا أو اعتبارا .

والمشتق قد يطرد إطلاقه على جميع مدلولاته ، كاسم الفاعل ، والصفة ، واسم المفعول . فإن الضارب يطلق على كل من يثبت له الضرب . وكذلك الحسَن والمضروب .

وقد لا يطرد ، كالقاروة والدبَران ، فإن القارورة لا يطلق على كل ما يكون مقرًّا للمائعات مع دلالتها عليه ، بل يختص بالزجاجة المخصوصة .

وكذلك الدَبَران ، فإنه لا يطلق على كل ما هو موصوف بالدُبور ، بل يختص بمجموع خمسة كواكب من الثور . يقال : إنه سنامه ، وهو المنزل الرابع من منازل القمر المعاقب للثريا .

ص - (مسألة) (٢) : اشتراط بقاء المعنى فى كون المشتق حقيقة .

---

(١) من قوله « الجلْب والجلَب » إلى قوله « لكنه يشكل » غير واضح فى أ .
(٢) كلمة « مسألة » ساقطة من ط .

ثالثها : إن كان ممكنا ، اشترط .

ش – المسألة الثانية فى أن صدق المشتق حقيقة هل هو مشروط ببقاء معنى المشتق منه أم لا ؟

فيه ثلاثة مذاهب :

الأول : اشتراطه مطلقا .

والثانى : عدم اشتراطه .

وثالثها ، أى ثالث المذاهب : أن معنى المشتق منه ، إن كان ممكنا بقاؤه ، كالضرب ونحوه ، اشترط وإلا فلا . كالمصادر السيالة نحو (١) التكلم والتحرك .

ولما نبه المصنف على المذهب الثالث بالفرق ، علم أن أحد الأولين : الاشتراط مطلقا ، والآخر : عدمه مطلقا .

ص – المشترط : لو كان حقيقة ، وقد انقضى ، لم يصح نفيه .

ش – أى قال المشترط : لو كان المشتق عند انقضاء معنى المشتق منه ، لما صح نفى المشتق . والتالى باطل ، فالمقدم مثله .

أما الملازمة فلأن الحقيقة لا يصح سلبها ، لما مر .

وأما انتفاء التالى ، فلأن عند انقضاء الضرب ، مثلا ، يصدق : ليس بضارب فى الحال بالضرورة . وإذا صح السلب فى الحال ، صح السلب مطلقا ؛ لأن المطلق جزء المقيد .

---

(١) أ : « ى » بدل « نحو » .

ص – أجيب بأن المنفى : الأخص . فلا يستلزم نفى الأعم .

ش – تقرير الجواب أن يقال : لا نسلم انتفاء التالى .

قوله : لأنه يصدق عند انقضاء الضرب : أنه ليس بضارب فى الحال ، فيصدق : ليس بضارب مطلقا .

قلنا : لا نسلم أنه يصدق : ليس بضارب مطلقا . وذلك لأن الضارب فى الحال أخص من الضارب مطلقا ، ونفى الأخص لا يستلزم نفى الأعم ؛ لأن نقيض الأخص أعم من نقيض الأعم مطلقا .

فإن قيل : قولنا : ليس بضارب فى الحال ، سلب أخص ، لا سلب الأخص ، فيصدق على تقدير صدقه : ليس بضارب مطلقا ؛ لأن السلب المطلق لازم للسلب المقيد .

٣٦/أ أجيب بأنه لا نسلم حينئذ صدق قولنا : ليس بضارب فى الحال ؛ لأنه حينئذ يكون معناه : الضارب مطلقا صدق سلبه فى الحال ، وهو عين المتنازع فيه .

ص – قالوا : لو صح بعده – لصح قبله .

ش – هذا دليل آخر للمشترطين .

وتوجيهه أن يقال : لو صح إطلاق الضارب حقيقة بعد انقضاء الضرب بسبب ضرب وجد قبل ذلك الزمان ، لصح إطلاقه حقيقة قبل حصول الضرب بسبب ضرب يوجد بعد ذلك الزمان بجامع وجود الضرب فى أحد الزمانين مع خلو المحل عن الضرب فى الحال .

والتالى باطل ، فالمقدم مثله .

ص – أجيب [1] : [إذا] [2] كان الضارب من ثبت له الضرب – لم يلزم .

ش – أجاب المصنف عنه بأن معنى الضارب من ثبت ، أى شخص ثبت له ضرب . وإذا كان معناه هذا لم يلزم من صدقه بعد انقضاء الضرب ، صدقه قبل حصول الضرب ، لقيام الفرق بينهما .

وذلك لأن الذى صدر عنه الضرب وانقضى ، يصدق عليه أنه ثبت له ضرب . بخلاف من لم يصدر عنه ضرب أصلا . فيصدق الضارب فى الأول دون الثانى .

ويمكن أن يقال أيضا : ما ذكرتم قياس فى اللغة ، وهو غير مفيد .

ص – النافى : أجمع أهل العربية على صحة « ضارب أمس » وأنه اسم فاعل .

ش – قال النافى للاشتراط : لا يشترط بقاء المشتق منه فى صدق المشتق حقيقة . وذلك لأن أهل العربية أجمعوا على صحة قولنا « ضارب أمس » وعلى أنه اسم فاعل . والأصل فى الاستعمال ، الحقيقة .

ص – أجيب : مجاز كما فى المستقبل باتفاق .

---

(١) البابرتى : وأجيب .

(٢) ع : بإذا .

ش – أجاب المصنف عنه بأنا لا نسلم أنه إذا صح إطلاقه فى الماضى يكون حقيقة . لم لا يجوز أن يكون مجازا كما فى المستقبل ؛ فإنه يصح إطلاقه فى المستقبل ، كما يقال : « ضارب غدا » . مع أنه مجاز بالاتفاق .

فإن قيل : المجاز خلاف الأصل .

أجيب بأنه يكون خلاف الأصل إذا لم يلزم ما هو أشد محذورا منه . وههنا قد لزم ؛ لأنه إذا كان حقيقةً فى الماضى – وفى الحال حقيقةٌ بالاتفاق – يلزم الاشتراك .

فإن قيل : إنما يلزم الاشتراك إذا لم يكن موضوعا للقدر المشترك .

أجيب بأنه إذا كان موضوعا للقدر المشترك يلزم أن يكون إطلاقه فى المستقبل أيضا بطريق الحقيقة ؛ لأن الضرر المشترك – وهو وقوع الضرب فى أحد الأزمنة الثلاثة – متحقق فيه ، وهو باطل بالاتفاق .

ص – قالوا : صح مؤمن وعالم للنائم .

ش – لهذا دليل آخر لنا فى الاشتراط .

تقريره أن يقال : بقاء المشتق منه ليس بشرط فى صدق المشتق حقيقة . وذلك لأنه صدق على النائم أنه مؤمن وعالم ، مع خلوه فى تلك الحالة عن الإيمان والعلم . والأصل فى إطلاقه ، الحقيقة .

ص – أجيب : مجاز ؛ لامتناع « كافر » لكفرٍ تقدم .

ش – أجاب المصنف عنه بأن إطلاق « المؤمن » و « العالم »

حالة النوم على النائم بطريق المجاز . والدليل عليه أنه لو كان حقيقة ، لكان مطردا ، وليس كذلك ؛ لامتناع إطلاق « الكافر » على المسلم لكفر تقدم . وعدم الاطراد علامة المجاز .

ولقائل أن يقول : عدم الاطراد ههنا لأجل المنع من الشرع لتعظيم الصحابة رضى الله عنهم .

وقد سبق أن عدم الاطراد مع المنع لا يكون علامة المجاز .

ص – قالوا : يتعذر فى مثل « متكلم » و « مخبر » .

ش – هذا دليل آخر لنا فى الاشتراط .

توجيهه أن يقال : لو كان بقاء معنى المشتق منه شرطا فى صدق المشتق حقيقة لما كان مثل « المتكلم » أى المشتقات التى تكون مصادرها سيالة حقيقة أصلا . والتالى باطل بالاتفاق ، فالمقدم مثله .

بيان الملازمة أن المصادر السيالة يمتنع وجود معانيها فى الواقع . وذلك لأن أجزاء معانيها لا تجتمع فى الوجود معا ؛ لأن الجزء اللاحق لا يوجد إلا بعد انعدام السابق . وإذا امتنع اجتماع الشىء فى الواقع ، ٣٦/ب
امتنع وجوده فيه . فلو كان بقاء المعنى شرطا فى صدق المشتق حقيقة ، امتنع أن تكون المشتقات من أمثال هذه المصادر حقيقة ؛ لامتناع وجود [معنى] (١) المشتق منه .

---

(١) زيادة من أ ، ب ، جـ .

ص – أجيب بأن اللغة لم تبن على المشاحة فى مثله ، بدليل صحة الحال .

وأيضا فإنه يجب أن لا يكون كذلك .

ش – أجاب المصنف عنه بوجهين :

أحدهما : أن بقاء معنى المشتق منه شرط إذا أمكن وجود المعنى بتمامه فى الواقع . وبقاء الجزء الأخير منه شرط إذا تعذر اجتماع أجزاء المعنى فى الواقع . واللغة لم تُبن على المضايقة والمشاحة حتى لا يكتفى ببقاء الجزء الأخير فى مثل ما نحن بصدده من المصادر السيالة ، بدليل صحة إطلاق لفظ الحال حقيقة على زمان الفعل الحاضر مع أن أجزاء زمان الفعل الحاضر ، لا تكون باقية عند إطلاق لفظ الحال ؛ لأن الزمان غير قار الذات ، أى لا تجتمع أجزاؤه معا فى الوجود .

والثانى : أنه يجب أن لا يكون بقاء معنى المشتق منه كذلك ، أى شرط بتمامه حينئذ . ولا يلزم من ذلك أن لا يكون البقاء شرطا أصلاً ، بل يجوز أن يكون بقاء الجزء الأخير فى الجميع شرطا .

ص – (مسألة) : لا يشتق اسم [الفاعل] (١) لشىء والفعل قائم بغيره .

خلافا للمعتزلة .

لنا : الاستقراء .

---

(١) ب : « فاعل » .

ش – المسألة الثالثة فى أنه هل يشتق اسم الفاعل لشىء ، أى يطلق عليه ، والفعل ، أى معنى المصدر قائم بغير ذلك الشىء .

فقال الأصحاب : لا .

وقالت المعتزلة : نعم ؛ لأن الله تعالى متكلم بكلام قائم بالجسم ، لا بذاته تعالى ، وإلا لكان قابلا وفاعلا ، ولكان محلا للحوادث ؛ لأن الكلام عندهم حادث .

وكلاهما محالان .

واعلم أن فساد هذين الأصلين مبيَّن فى أصول الدين .

حجة أصحابنا : الاستقراء . وبيانه أنا استقرأنا مواقع استعمال المشتقات ، فلم نعثر على موضع اشتق له اسم ولم يكن معنى المشتق منه قائما به .

ص – قالوا : ثبت قاتل وضارب ، والقتل للمفعول .

ش – هذا دليل للمعتزلة .

وتوجيهه أنه قد اشتق قاتل وضارب لذات القتل والضرب ، – لكونهما أثرين – قائمين بغيرهما ، وهو المقتول ؛ ضرورة حصول الأثر فيه .

ص – قلنا : القتل : التأثير ، وهو للفاعل .

ش – أجاب عنه الأصحاب بأنا لا نسلم أن القتل هو : الأثر ، بل القتل : التأثير ، والتأثير للفاعل ، ولا يكون قائما بالمقتول ،

بل التأثر قائم بالمقتول ، وهو ليس بقتل . والفرق بين التأثير والتأثر واضح ، لا ينكره من كان له إنصاف .

ص – قالوا : أطلق الخالق على الله تعالى [١] باعتبار المخلوق ، وهو (الأثر ؛ لأن) [٢] الخلق ، المخلوق ، وإلا لزم قدم العالم أو التسلسل .

ش – هذا دليل آخر للمعتزلة .

وتوجيهه أن يقال : يجوز أن يطلق اسم الفاعل على شيء ومعنى المشتق [منه] [٣] غير قائم به . وذلك لأنه أطلق الخالق على الله تعالى باعتبار المخلوق وهو الأثر المباين عن ذاته تعالى .

وإنما قلنا : إن إطلاق الخالق على الله تعالى [باعتبار المخلوق ؛ لأن] [٤] الخالق مشتق من الخلق ، والخلق [٥] هو المخلوق ؛ لأنه لو كان مغايرا للمخلوق لكان إما قديما أو حادثا ؛ إذ كل مفهوم – وجوديا أو عدميا – لا يخلو عن أحدهما . لأنه إن كان مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا فهو الحادث ، وإلا فهو القديم . والتالى بقسميه باطل ؛ لأنه إن كان قديما لزم قدم العالم ؛ لأنه نسبة بين الخالق وبين العالم .

---

(١) « تعالى » ساقط من ط ، ع .
(٢) ط : « لا أثر ألان » بدل التى فى القوسين . وهو خطأ .
(٣) زيادة من أ ، ب ، جـ .
(٤) ما بين القوسين مطموس فى ب .
(٥) « والخلق » مطموس فى ب .

وإذا كان النسبة بين الشيئين قديمة يلزم قدم المنتسبين ؛ ضرورة تأخر النسبة عنهما . وإن كان حادثا يفتقر إلى مؤثر ، ولذلك المؤثر تأثير فيه ويتسلسل .

ص – وأجيب أولا بأنه ليس بفعل قائم بغيره .

وثانيا بأنه [١] [للتعلق] [٢] الحاصل بين المخلوق والقدرة حال [الإيجاد] [٣] . ٣٧/أ

فلما نسب إلى البارى تعالى [٤] – صح الاشتقاق جمعا بين الأدلة .

ش – أجاب المصنف عن هذا الدليل بوجهين :

أحدهما : أنه لو صح أن الخلق هو المخلوق لم يلزم منه مطلوبكم .

وذلك لأن مطلوبكم هو أن اسم الفاعل يجوز أن يطلق على شيء والفعل قائم بغيره . وإذا كان الخلق عين المخلوق لم يكن فعلا قائما بالغير ، بل هو ذات الغير . فلم يلزم من جواز اشتقاق اسم الخالق للبارى تعالى باعتبار الخلق ، جواز إطلاق اسم الفاعل على شيء مع قيام الفعل بغيره .

---

(١) ط ، ع : أنه .

(٢) ع : التعلق .

(٣) فى الأصل والبابرتى : الاتحاد ، وهو خطأ .

(٤) « تعالى » ساقط من ط ، ع .

الثانى أن ما ذكرتم من الدليل يقتضى جواز إطلاق الخالق على الله تعالى مع كون الفعل الذى هو الخلق غير قائم به .

وما ذكرنا من الدليل ، أعنى الاستقرار يقتضى كون الخلق الذى اشتق منه الخالق لله تعالى أمرا قائما به . فيجعل الخلق عبارة عن التعلق الحاصل بين المخلوق والقدرة حالة الإيجاد ، توفيقا بين الدليلين بأن يعمل بكل من الدليلين من وجه دون وجه .

فإنه باعتبار أن يكون التعلق نسبة بين القدرة والمخلوق لم يكن قائما بذات الله تعالى بالحقيقة .

فلا يلزم إهمال دليلكم بالكلية ؛ لأنه قد عمل به من حيث أنه لم يحمل (١) [الخلق على معنى قائم به بالحقيقة .

وباعتبار أن يكون متعلقا بالقدرة القائمة به تعالى ، لم يكن مباينا عنه بالكلية ، بل يكون متعلقا به ؛ لأن المتعلق بالصفة القائمة به ، متعلق به بالضرورة .

فيجوز أن يشتق منه الخالق لله تعالى بهذا الاعتبار ، فلا يلزم إهمال دليلنا بالكلية ؛ لأنه قد عمل به من حيث أنه لم يحمل] (١) على الأثر المباين عن ذاته .

أما إذا حمل الخلق على المخلوق – كما ذكرتم – يلزم الترك بدليلنا بالكلية ؛ ضرورة كون المخلوق أمرا منفصلا عن ذاته . وإذا حمل على فعل

---

(١) ما بين القوسين زيادة من أ ، ب ، جـ .

قائم به بالحقيقة – كما ذكرنا أولا – يلزم الترك بدليلكم بالكلية . والترك بأحد الدليلين على خلاف الأصل ؛ لأن الأصل فى الدليل إعماله لا إهماله .

ص – (مسألة) : الأسود ونحوه من المشتقات [1] يدل على ذات متصفة بسواد ، لا على خصوص من جسم وغيره ؛ بدليل صحة : « الأسود جسم » .

ش – المسألة الرابعة فى مفهوم المشتق .

الأسود ونحوه من المشتقات . كالأبيض والضارب والمضروب ، يدل كل منها على ذات ما متصفة بتلك الصفة . فإن الأسود مثلا يدل على ذات ما متصفة بالسواد ، ولا يدل على خصوص تلك الذات من جسم وغيره . فإن علم منه شىء من ذلك فهو على طريق الالتزام ، لا باعتبار كونه جزءا من مسماه .

والذى يدل على ذلك أن قولنا : الأسود جسم مستقيم . ولو دل الأسود على خصوص الجسم لكان غير مستقيم ؛ لأنه حينئذ يكون معناه : الجسم ذو السواد جسم . وهو غير مستقيم ؛ للزوم التكرار بلا فائدة .

ص – (مسألة) : لا تثبت اللغة قياسا .

خلافا للقاضى وابن سريج .

---

(١) ط : المشتق ، بدل « المشتقات » .

وليس الخلاف فى نحو « رجل » ورفع الفاعل . أى لا يسمى مسكوت عنه إلحاقا بتسمية المعيَّن لمعنى يستلزمه وجودا وعدما .

كالخمر للنبيذ للتخمير ، والسارق للنباش للأخذ خفية ، والزانى للائط للوطء (١) المحرم ، إلا بنقل أو استقراء التعميم (٢) .

ش – المسألة الخامسة فى أن اللغة هل تثبت بالقياس أم لا .

فقال معظم أصحابنا والحنفية وجماعة من الأدباء : لا .

وقال القاضى أبو بكر وابن سريج (٣) منا وجماعة من الفقهاء : نعم .

وليس الخلاف فى إطلاق اسم عُلِم تعميمه للأفراد بالنقل ، على ما سكت عنه ، أى لم يسمع إطلاقه عليه من أهل اللغة . مثل « رجل » فإنه وضع لواحد من ذكور بنى آدم وعلم تعميمه بالنقل . فإذا أطلق على واحد ، لم يسمع من العرب إطلاقه عليه .

---

(١) ط : للايلاج بدل « للوطئ » .

(٢) ع : بالتعميم .

(٣) هو أحمد بن عمر بن سريج ، أبو العباس ، ولد ببغداد سنة ٢٤٩ هـ وكان يلقب بالباز الأشهب والأسد الضارى ، وقد كان شيخ الشافعية فى عصره . تولى قضاء شيراز . بلغت مؤلفاته أربعمائة ، المشهور منها فى الأصول : الرد على ابن داود فى إبطال القياس . توفى – رحمه الله – سنة ٣٠٦ هـ .

انظر : الوفيات ١ : ٦٦ ، وتاريخ بغداد ٤ : ٢٧٨ ، وطبقات الشافعية الكبرى ٣ : ٢١ ، وتهذيب الأسماء واللغات ٢ : ٢٥١ ، والمنتظم ٦ : ١٤٩ ، وشذرات الذهب ٢ : ٢٤٧ ، والأعلام ١ : ١٨٥ ، ومعجم المؤلفين ٢ : ٣١ ، والفتح المبين ١ : ١٦٦ .

لا يقال : إنه إثبات بالقياس ؛ إذ تناول اللفظ لذلك الواحد علم بالنقل .

وليس أيضا الخلاف فى نحو رفع فاعل لم يسمع من العرب رفعه ؛ فإنه لا نزاع فى جواز رفعه .

ولا يقال أيضا : إنه إثبات بالقياس ؛ إذ علم تعميم رفع الفاعل بالاستقراء . فإنا لما استقرأنا الكلام وجدنا كل ما أسند الفعل أو شبهه إليه مقدما عليه مرفوعا ، حصل عندنا قاعدة ، وهى أن : كل فاعل مرفوع ، بحيث لم يبق شك . فإذا جعل فاعل لم يسمع رفعه من العرب ٣٧/ب مرفوعا ، لم يكن ذلك قياسا ؛ إذ علم بالاستقراء أن الرفع وضع لكل فاعل .

بل إنما الخلاف فى أنه هل يسمى مسكوت عنه ، مثل النبيذ ، مثلا إلحاقا بتسمية ، أى باسم مثل اسم الخمر موضوع المعيَّن ، مثل ماء العنب المخصوص ، لأجل معنى ، مثل التخمير ، يستلزم ذلك المعنى الاسم وجودا وعدما ، أى متى وجد المعنى المذكور وجد الاسم ، ومتى عدم عدم ، [أم لا] (١) ؛ لأنه هو القياس فى اللغة .

والباقى قوله « بتسمية » متعلقة بقوله « يسمى » .

والحاصل أن المراد من قولنا : إن اللغة لا تثبت قياسا أنه إذا سمى

---

(١) « أم لا » ساقط من أ .

معين باسم ، ويوجد فى ذلك المعين معنى يستلزم ذلك [المعنى] (١) ذلك الاسم وجودا وعدما ، ثم وجد معين آخر مسكوت عنه ، ووجد المعنى المذكور فيه ، فلا يجوز أن يسمى [المعيَّن] (٢) المسكوت عنه بذلك الاسْم لأجل المعنى المستلزم لذلك الاسم . كما [إذا] (٣) سمى النبيذ بالخمر لأجل التخمير ، وهو الشدة المطربة المخمرة على العقل . وكما إذا سمى النباش بالسارق لأجل الأخذ خفية . وكما إذا سمى اللائط بالزانى لأجل الوطء المحرم .

قوله : إلا بنقل أو استقراء التعميم ، استثناء من قوله : « لا يسمى » أى لا يسمى المسكوت عنه باسم المعين لأجل المعنى المذكور ، لكن يسمى المسكوت عنه باسم المعين بسبب النقل والاستقراء الدالين على التعميم كما ذكرنا .

ص – لنا : إثبات اللغة بالمحتمل .

ش – هذا دليل على عدم جواز إثبات اللغة بالقياس .

تقريره : لو جاز إثبات اللغة بالقياس لجاز إثباتها بمجرد الاحتمال .

والتالى باطل فالمقدم مثله .

أما الملازمة فلأنه من الجائز أن لا يكون [ذلك المعنى] (٤) اللازم

---

(١) فى الأصل : « المعين » بدل « المعنى » .

(٢ ، ٣) زيادة من أ ، ب ، جـ .

(٤) فى الأصل : فى ذلك المعنى .

للمسمى حاملا للواضع على التسمية ؛ لجواز أن لا يلاحظ [الواضع] [١] مناسبة بين الاسم والمعنى عند التسمية . وكما احتمل أن يكون الحامل على الوضع هذا المعنى ، احتمل أن يكون غيره حاملا عليه . فإثبات تسمية المسكوت عنه بسبب ذلك المعنى إثبات اللغة بالمحتمل .

وأما بطلان التالى فبالاتفاق .

ص – قالوا : دار الاسم معه وجودا وعدما .

ش – هذا دليل لمثبت اللغة بالقياس .

توجيهه أن يقال : إن اسم الخمر دار مع التخمير وجودا وعدما . أما وجودا ففى ماء العنب الذى حصل فيه الشدة المطربة المخمرة على العقل ، فإنه وجد التخمير فيه ووجد الاسم ؛ فإنه يسمى فى تلك الحالة خمرا .

وأما عدما ففى ماء العنب الذى لم توجد فيه الشدة المطربة المخمرة للعقل ، فإنه لم يوجد فيه التخمير ، ولم يطلق عليه اسم الخمر .

وكذلك اسم السارق والزانى دار مع الأخذ خفية ومع الوطء المحرم وجودا وعدما .

ودوران الشىء مع الشىء آية كون المدار علة للدائر ، فيكون المعانى المذكورة علة للتسمية بالأسامى المذكورة . فإذا وجدت فى صور أخر ، أطلق عليها الأسماء . وإلا يلزم تخلف المعلول عن العلة وهو محال .

---

(١) فى الأصل : اللفظ الواضع .

ص – قلنا : ودار مع كونه من العنب ، وكونه مال الحى ، وقبلاً .

ش – تقرير الجواب أن الأسماء المذكورة كما دارت مع ما ذكرتم من المعانى المذكورة ، كذلك دارت مع ما يكون مختصا بالصور المذكورة وجودا وعدما . فإن لفظ الخمر دار مع تخمير ماء العنب ، ولفظ السارق مع أخذ مال الحى خفية ، ولفظ الزانى مع كون الوطء المحرم قبلا .

ودوران هذه الأسماء مع هذه المعانى ظاهر .

وكما جاز أن يكون المعانى الذى ذكرتم علة للتسمية ، جاز أن يكون هذه المعانى أيضا علة . فإثبات التسمية بالمعانى التى ذكرتم إثبات بالمحتمل ، وهو غير جائز .

٣٨/أ **ص** – قالوا : ثبت شرعا ، والمعنى واحد .

ش – هذا دليل آخر للمثبتين .

توجيهه أن يقال : ثبت القياس الشرعى ، ومعنى القياس فى الشرع واللغة واحد ؛ لأنه إثبات مثل حكم الأصل فى صورة أخرى لأمر مشترك بينهما ، كما فى الشرع . وإذا كان المعنى واحدا وثبت [ثمة] (١) ، وجب أن يثبت ههنا ؛ إذ لا فرق بينهما .

ص – قلنا : لولا الإجماع – لما ثبت .

---

(١) فى الأصل : ثم ، ولا فرق فى المعنى .

ش – تقرير الجواب أن يقال : القياس شرعيا أو لغويا – إنما يثبت إذا كان له مصحح ، وقد وجد فى الشرع ما هو مصحح له ، وهو الإجماع ، ولم يوجد الإجماع فى القياس اللغوى ، فلهذا ثبت ثَمة ولم يثبت هنا .

ص – وقطع النباش وحد النبيذ ، إما لثبوت التعميم ، وإما بالقياس ، لا [1] لأنه سارق أو خمر بالقياس .

ش – هذا جواب سؤال مقدر ، هو أن اللغة إذا لم تثبت بالقياس فكيف صح إثبات قطع النباش وحد شارب النبيذ ؟ لأن النص لم يرد إلا فى السارق وشارب الخمر . وقد أوجب الشافعى – رضى الله عنه – قطع النباش وحد شارب النبيذ .

وتقرير الجواب أن يقال : إيجاب قطع النباش وحد الشارب إما أن يكون لثبوت تعميم اسم الخمر والسارق للنبيذ والنباش بالنقل على الوجه الذى ذكر .

وإما أن يكون بالقياس الشرعى ، بأن يقاس النبيذ على الخمر ، والجامع بينهما شدة مطربة مخمرة على العقل . والنباش على السارق ، والجامع بينهما المفسدة الحاصلة من أخذ مال الغير خفية ، لا لأنه سارق أو خمر بالقياس اللغوى .

★ ★ ★

---

(١) « لا » ساقط من أ .

ص - الحروف

معنى قولهم : الحرف لا يستقل بالمفهومية : أن نحو « مِن » و « إلى » مشروط فى دلالتها على معناها الإفرادى ، ذكر متعلقها [١] .

ونحو « الابتداء » و « الانتهاء » و « ابتدأ » و « انتهى » غير مشروط فيها ذلك .

ش - اعلم أن المراد من قول النحاة : إن الحرف لا يستقل بالمفهومية : أن نحو « من » و « إلى » شرط الواضع فى دلالتها على معناها الإفرادى ذكر متعلقها ، على معنى أن الواضع نص على أن « من » و « إلى » إذا ذكر متعلقهما معا ، كان معناهما : الابتداء والانتهاء . وإذا لم يذكر معهما ما هو متعلقهما لم يكن لهما معنى أصلا ، لا الابتداء والانتهاء ولا غيرهما .

واحترز بقوله : « الإفرادى » عن الاسم والفعل ؛ فإن [كل واحد] [٢] منهما فى دلالته على المعانى التركيبية ، أعنى المعانى التى تكون له حالة التركيب ، مشروطة بذكر متعلقه . فإن كون الاسم فاعلا ، إنما هو باعتبار الفعل ، وكون الفعل خبرا إنما هو باعتبار المبتدأ .

---

(١) ط : فى دلالتهما على معناهما الإفرادى ذكر متعلقهما .

(٢) كذا فى أ و ب وفى الأصل : « فإن كل منهما » . وفى جـ : « فإن كلا منهما » .

لكن لم يشترط فى دلالتهما على معانيهما الإفرادية ذكر متعلقهما . وذلك لأن نحو « الابتداء » و « الانتهاء » وكذا « ابتدأ » و « انتهى » لم يشترط فى دلالتها على معانيها الإفرادية ذكر متعلقها ، ولهذا يفهم معنى الابتداء والانتهاء .

وكذا معنى « ابتدأ » و « انتهى » بدون ذكر متعلقها . بخلاف « مِن » و « إلى » فإن معناهما لا يفهم من غير أن يذكر متعلقهما .

فإن قيل : « من » و « إلى » يفهم منهما الابتداء والانتهاء بدون ذكر متعلقهما .

أجيب بأن الابتداء والانتهاء فهما منهما حالة اعتبار متعلقهما ، وإن لم يصرح به .

وإنما مثَّل من الأسماء بـ « الابتداء » و « الانتهاء » ، ومن الأفعال بـ « ابتدء » و « انتهى » ؛ ليعلم أنه إذا عبر عن الابتداء والانتهاء بمجرد لفظ « مِن » و « إلى » ولم يذكر متعلقهما ، لم يدلا عليهما . وإذا عبر عن الابتداء والانتهاء بالاسم أو الفعل ، فهُما بدون ذكر متعلقهما .

ص – (١ [وأما نحو « ذو » و « فوق » و « تحت » وإن لم تذكر إلا بمتعلقها لأمرٍ فغير مشروط فيها ذلك ؛ لما علم من أن وضع « ذو » بمعنى « صاحب » ليتوصل به إلى الوصف بأسماء الأجناس اقتضى ذكر المضاف إليه . وأن وضع « فوق » بمعنى مكان ، ليتوصل به إلى علوٍ خاص اقتضى ذلك وكذلك (٢) البواقى] ١) .

---

(١) ع : « أو » بدل « و » وهو خطأ . وما بين القوسين ساقطة من متن المختصر عند البابرتى وموجودة فى شرحه .

(٢) ع : « وكذا » بدل « كذلك » .

ش – هذا جواب عن وهم يتوهم أن الخاصة المذكورة للحرف تنتقض بهذه الأسامى . وذلك لأن « ذو » و « فوق » و « تحت » وأمثالها أسماء بالاتفاق ، مع أن الخاصة المذكورة ثابتة لها ؛ لأنها غير مستقلة بمعناها الإفرادى ؛ فإنها ما لم يذكر متعلقها معها لم يفد فائدة ، ولذلك لم يستعمل بدون المضاف إليه . ٣٨/ب

وتقرير الجواب أن يقال : لا نسلم أنها غير مستقلة بمعناها الإفرادى . وذلك لأن « ذو » و « فوق » وأمثالهما لم يشترط الواضع فى دلالتها على معانيها الإفرادية ذكر متعلقها ، وإنما التزم أن لا تذكر إلا مع متعلقها لأمر . وهو أنه علم بالاستقراء أن وضع « ذو » بإزاء « صاحب » ليتوصل به إلى وصف الأسماء بأسماء الأجناس . فلأجل حصول غرضه من الوضع اقتضى ذكر المضاف إليه ، لا لأجل دلالته على ما وضع بإزائه . ولا يلزم من توقف حصول الغرض من وضعه على ذكر المضاف إليه توقف دلالته عليه .

وكذلك علم أن « فوق » وضع بإزاء مكان عالٍ ليتوصل به إلى علو خاص . فلذلك اقتضى ذكر متعلقه .

فإن قولنا : زيد فوق الدار ، إنما يَتخصَّص [كون] (١) مكانه عاليا بالاقتران بالدار .

وقس عليه الباقى .

---

(١) فى الأصل : كونه .

وقوله « لما علم » بدل من قوله : « لأمر » .

ص – (مسألة) : الواو للجمع المطلق لا لترتيب ، ولا معية عند المحققين .

لنا : النقل [عن الأئمة] (١) أنها (٢) كذلك .

ش – اختلف الأصوليون فى أن الواو العاطف ، هل هو لمطلق الجمع أم لا ؟

فذهب المحققون منهم إلى أنها للجمع المطلق ، [أى] (٣) للقدر المشترك بين الترتيب والمعية ، من غير اختصاصها بواحد منهما (٤) .

وهو المختار عند المصنف .

ودليله : النقل عن أئمة اللغة أنها للجمع المطلق . ونقل أئمة اللغة حجة فى الأبحاث اللغوية .

ص – واستدل لو كانت (٥) للترتيب – لتناقض « وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا [وَقُوْلُوْا حِطَّة] » (٦) مع الأخرى .

---

(١) زيادة من أ ، جـ ، ع ، ط والبابرتى .
(٢) ع : أنه .
(٣) فى الأصل : « غير » بدل « أى » هكذا يقرأ وليس بواضح .
(٤) (الواو العاطفة) تكون (لمطلق الجمع) أى القدر المشترك بين الترتيب والمعية عند الأئمة الأربعة وأكثر النحاة . انظر : شرح الكوكب المنير ١ : ٢٢٩ .
(٥) ط ، ع : كان .
(٦) زيادة من ط ، ع .

ولم يصح « تقاتل زيد وعمرو » .

ولكان جاء زيد وعمرو بعده ، [تكريرا ،] (١) وقبله ، تناقضا .

وأجيب بأنه مجاز لما سنذكر (٢) .

ش – قد استدل من طرف المحققين على أنها ليست للترتيب بوجوه :

أحدها : أن الواو العاطفة لو كانت مقتضية للترتيب لتناقض قوله تعالى فى البقرة : ﴿ وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ ﴾ (٣) مع قوله تعالى فى الأعراف : ﴿ قُولُوا حِطَّةٌ وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا ﴾ (٤) والتالى باطل ، فالمقدم مثله .

بيان الملازمة أن القصة واحدة . فلو اقتضت الواو الترتيب ، لكان الأمر بدخول الباب مقدما على الأمر بالقول لما دلت عليه الآية الأولى ، ولم يكن مقدما لما دلت عليه الآية الثانية . فيلزم التناقض .

وأما بطلان اللازم ؛ فلأن التناقض كذب ، والكذب على الله تعالى محال .

---

(١) ع والبابرتى : تكرارا .

(٢) ع : سيذكر . والأحسن ما أثبتناه . ويؤيده ما فى شرح الأصفهانى وشرح العضد .

(٣) ٥٨ : البقرة – ٢ .

(٤) ١٦١ : الأعراف – ٧ .

الثانى : أنها لو كانت للترتيب لما صح قول القائل : « تقاتل زيد وعمرو » والتالى باطل ؛ لأن أهل اللغة أجمعوا على صحته ، فيلزم بطلان المقدم .

بيان الملازمة أن قولنا : « تقاتل » يقتضى الأخذ فى الفعل معا ؛ لأنه من باب [التفاعل] (١) وهو يقتضى حصول الفعل من الجانبين معا ، وهو ينافى الترتيب الذى هو مقتضى الواو حينئذ .

الثالث : أنها لو كانت للترتيب لكان قولنا : جاء زيد وعمرو بعده ، تكريرا ؛ لإفادة الواو البعدية . ولكان : جاء زيد وعمرو قبله ، تناقضا ؛ لأن الواو يفيد البعدية وهى تناقض القبلية .

والتالى باطل بالإجماع ، فالمقدم مثله .

أجاب المصنف عن الوجوه الثلاثة بمنع الملازمة ؛ فإنه يجوز أن يكون استعماله فى الصور المذكورة بطريق المجاز وإن كانت حقيقة فى الترتيب ، لما سنذكر من الدلالة على كونها حقيقة للترتيب . فلا يلزم شىء مما ذكرتم من المحالات .

٣٩/أ فإن قيل : الأصل فى الاستعمال ، الحقيقة ، فيكون استعماله فى هذه الصور أيضا بطريق الحقيقة .

أجيب بأنه استعمل فى الترتيب أيضا كما سيذكر . والأصل فى الاستعمال الحقيقة . فلو لم يكن استعماله فى هذه الصور مجازا ، للزم الاشتراك . واللفظ إذا دار بين المجاز والاشتراك فالمجاز أقرب .

---

(١) فى الأصل : المفاعلة ، وهو خطأ .

ولقائل أن يقول : إذا كانت الواو مستعملة فى كل واحد من الترتيب والمعية ، فليس جعله حقيقة فى الترتيب مجازا فى المعية ، أولى من عكسه . فتعيَّن المصير إلى أن تجعل حقيقة للقدر المشترك بينهما ، وهو الجمع المطلق . وحينئذ يصح الاستدلال بالوجوه الثلاثة على أنها ليست للترتيب .

ص – قالوا : ﴿ اِرْكَعُوا وَاسْجُدُوْا ﴾ .

قلنا : الترتيب مستفاد من خبره .

ش – القائلون بالترتيب تمسكوا بوجوه .

الأول أن الواو تفيد الترتيب فى قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا ارْكَعُوْا وَاسْجُدُوْا ﴾ (١) لأن وجوب تقدم الركوع على السجود مستفاد من هذه الآية ، وليس فى هذه الآية ما يدل على الترتيب سوى الواو ، فيكون حقيقة فى الترتيب ، وإلا يلزم المجاز ، وهو خلاف الأصل .

أجاب المصنف عنه بأنا لا نسلم أن الترتيب مستفاد من هذه الآية . بل من غيرها ، وهو قوله عليه السلام : « صلوا كما رأيتمونى أصلى » (٢) .

---

(١) الحج – ٢٢ : ٧٧ .

(٢) أخرجه البخارى فى ١٠ – كتاب الأذان ١٨ – باب الأذان للمسافرين إذا كانوا جماعة والإقامة الخ ، حديث رقم (٦٣١) ٢/١١١ .

وأيضا فى ٧٨ – كتاب الأدب ٢٧ – باب رحمة الناس والبهائم ، حديث رقم (٦٠٠٨) ١٠/٤٣٧ ، ٤٣٨ وأيضا فى ٩٥ – كتاب الآحاد ١ – باب ما جاء فى إجازة خبر الواحد الصدوق فى الأذان والصلاة إلخ . حديث رقم (٧٢٤٦) ١٣/٢٣١ =

ص – قالوا : (إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ) وقال : عليه السلام « ابدؤا بما بدأ الله به » .

قلنا : لو كان له – لما احتيج إلى « آبدؤا » .

ش – الوجه الثانى أنه لما نزل قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللهِ ﴾ (١) قالت الصحابة : بأيهما نبدأ يا رسول الله ؟ وقال رسول الله ﷺ : « ابدؤا بما بدأ الله به » (٢) فلو لم يكن الترتيب ، لم يقل فى جوابهم : « إبدؤا بما بدأ الله به » .

وأجاب المصنف عنه بالقلب . وهو إثبات نقيض دعوى الخصم بدليله .

وتقريره أنه لو كانت الواو للترتيب ، لما احتيج إلى أن يقول لهم

= وفى تحفة الطالب « رواه مسلم » ولم أجده فيه بهذا اللفظ وفى المعتبر ٢/٨ رواه مسلم ولم يقل فيه : صلوا كما رأيتمونى أصلى .

انظر صحيح مسلم ، كتاب المساجد ومواضع الصلاة ، باب من أحق بالإمامة (١/٤٦٥ – ٤٦٦) رقم ٦٧٤ .

(١) ١٥٨ : البقرة – ٢ .

(٢) رواه أبو داود فى كتاب المناسك ، باب صفة حجة النبى ﷺ حديث رقم (١٩٠٥) ٢/١٨٤ ، والترمذى فى ٧ – كتاب الحج ، ٣٨ – باب ما جاء أن يبدأ بالصفا قبل المروة ، حديث رقم (٨٦٢) ٣/٢١٦ والنسائى فى كتاب المناسك ، باب ذكر الصفا والمروة ، ٥/٢٣٨ وابن ماجه فى ٢٥ – كتاب المناسك ، ٨٤ – باب حجة رسول الله ﷺ ، رقم (٣٠٧٤) ٢/١٠٢٢ كلهم رووا عن جابر بلفظ : نبدأ بما بدأ الله به » وقال الزركشى فى المعتبر (٣/١) : وأما بصيغة الأمر ، وهى « ابدأوا ، فهى عند النسائى والدارقطنى والبيهقى فى سننهم .

رسول الله ﷺ : « إبدؤا بما بدأ الله به » . لأن الواو لو كانت حقيقة فى الترتيب ، لما اشتبه على أهل اللسان .

ص – قالوا : رد عليه السلام قائل : « ومن عصاهما فقد غوى » وقال [(١)] : قل : « ومن عصى الله ورسوله » .

قلنا : لترك إفراد اسمه بالتعظيم بدليل أن معصيتهما ، لا ترتيب فيها .

ش – الوجه الثالث أن واحداً [(٢)] قام فى حضرة الرسول ، ﷺ وقال : من أطاع الله ورسوله فقد اهتدى ، ومن عصاهما فقد غوى . فقال عليه السلام : « بئس الخطيب أنت . قل : ومن عصى الله ورسوله فقد غوى » [(٣)] .

فلو كانت الواو للجمع المطلق لما ذمه رسول الله ﷺ ؛ إذ لا فرق حينئذ بين ما [علمه] [(٤)] رسول الله وبين ما قاله الخطيب .

---

(١) فيما عدا ط ، ع ، والبابرتى : فقال .

(٢) الأصل ، أ : أحدا .

(٣) رواه مسلم ٧ – فى كتاب الجمعة ، ١٣ – باب تخفيف الصلاة والخطبة ، حديث رقم (٤٨) ٢/٥٩٤ عن عدى بن حاتم أن رجلا خطب عند النبى ﷺ ، فقال : من يطع الله ورسوله فقد رشد ، ومن يعصهما فقد غوى . فقال رسول الله – ﷺ – : بئس الخطيب أنت . قل : ومن يعص الله ورسوله » .

قال الزركشى فى المعتبر ($\frac{٣}{٢}$ ، $\frac{٤}{١}$) : واعلم أن ابن عطية ذكر فى تفسير قوله تعالى : والله ورسوله أحق أن يرضوه ، أنه عليه الصلاة والسلام – إنما ذم الخطيب لأنه وقف فى « يعصهما » فأدخل العاصى فى الرشد . وهذا خلاف ما أجاب به ابن الحاجب من أن الذم لترك إفراد اسمه تعالى بالتعظيم ، مع مخالفته لظاهر الحديث لأنه ليس فيه أنه وقف .

(٤) فى الأصل : علم له .

أجاب المصنف عنه بأن قال : لا نسلم أن رسول الله ﷺ إنما ذمه لأن الواو تفيد الترتيب ، وما قاله الخطيب لم يفده ، بل إنما ذمه رسول الله ﷺ لأنه ترك إفراد اسم الله تعالى الذى هو أدخلُ فى التعظيم .

والذى يدل على أن الذم لترك الإفراد ، لا لدلالة الواو على الترتيب ، أنه لا ترتيب بين معصية الله ومعصية الرسول ؛ لأن معصية الرسول هى معصية الله وبالعكس .

ص – قالوا : إذا قال (١) لغير المدخول بها : أنت طالق وطالق وطالق – وقعت واحدة ، بخلاف أنت طالق ثلاثا .

وأجيب بالمنع وهو الصحيح .

ش – الوجه الرابع هو المأخوذ من الحكم .

تقريره أن الرجل إذا قال لزوجته الغير المدخول بها : أنت طالق وطالق وطالق ، وقعت طلقة واحدة . ولو قال لها : أنت طالق ثلاثا ، وقعت ثلاثا . فلو لم يكن الواو للترتيب ، بل للجمع المطلق ، لم يتحقق فرق بين الصورتين .

أجاب المصنف بأنا لا نسلم تحقق الفرق بين الصورتين . فإن القول [بأن] (٢) فى الصورة الأولى : « تقع واحدة » ممنوع ، بل تقع

---

(١) ط : قيل .
(٢) زيادة من أ ، ب ، جـ .

أيضا ثلاثا ، وبه قال بعض أصحاب مالك ، وأحمد بن حنبل (١) ، وليث بن سعد (٢) ، ونقل عن الشافعى (٣) قول قديم بوقوعه ثلاثا ، وهو الصحيح عند المصنف .

---

(١) هو أحمد بن محمد بن حنبل ، الإمام ، الفقيه ، المحدث . ولد ببغداد سنة ١٦٤ هـ ونشأ فيها وكان أبوه والى سرخس . كان – رحمه الله – زعيم المعارضين لأحمد ابن أبى داؤد فى مسألة خلق القرآن . قال ابن المدينى : إن الله أعز الإسلام برجلين : أبى بكر يوم الردة ، وابن حنبل يوم المحنة . وقال الشافعى – رحمه الله – يمدح ابن حنبل : خرجت من بغداد وما خلفت فيها أفقه ولا أورع ، ولا أزهد ، ولا أعلم من ابن حنبل .

اشتهر أحمد بن حنبل بأنه من أنصار الحديث والسنة ، فكان لا يجنح إلى الرأى إلا عند الضرورة القصوى حين كان يبحث عن الأثر فلا يجده .

ومن أشهر كتبه : كتاب المسند ، وهو ثلاثون ألف حديث .

توفى – رحمه الله – سنة ٢٤١ هـ .

انظر : طبقات الحنابلة ١ : ٤ – ٢٠ ، والمنهج الأحمد ١ : ٥ ، ومناقب الإمام أحمد بن حنبل لابن الجوزى ، وتاريخ بغداد ٤ : ٤١٢ ، وطبقات الشافعية الكبرى ٢ : ٢٧ – ٦٣ ، وحلية الأولياء ٩ : ١٦١ ، والأعلام ١ : ٢٠٣ ، ومعجم المؤلفين ٢ : ٩٦ ، والفتح المبين ١ : ١٤٩ .

(٢) هو الليث بن سعد بن عبد الرحمن الفهمى ، أبو الحارث . الإمام البصرى . اشتغل بالفتوى وكان ثقة كثير الحديث ، صحيحه . وقال الشافعى : الليث أفقه من مالك ، إلا أن أصحابه لم يقوموا به .

ولد سنة ٩٤ وتوفى سنة ١٧٥ .

انظر : تهذيب التهذيب ٨ : ٤٥٩ – ٤٦٤ ، وتاريخ بغداد ١٣ : ٣ ، وتذكرة الحفاظ ١ : ٢٢٤ ، وحلية الأولياء ٧ : ٣١٨ .

(٣) هو محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع . ولد سنة ١٥٠ هـ ، وتفقه على مسلم بن خالد الزنجى وسفيان بن عيينة بمكة وعلى مالك بالمدينة . كانت آرائه معتدلة متوسطة بين أهل الحديث وأهل الرأى . ألف الشافعى رسالة الأصول ، وهو أول من صنف فى هذا العلم . توفى – رحمه الله – سنة ٢٠٤ هـ . =

وقد أجاب عنه من منع وقوع الثلاث فى الصورة الأولى بمنع الملازمة بأنا لا نسلم إذا كانت للجمع المطلق ، لم يكن فرق بين الصورتين .

وذلك لأن « ثلاثا » فى الصورة الثانية تفسير لما قصده بقوله : أنت طالق . فيكون قوله « ثلاثا » من تتمة الكلام الأول ، فيقع الثلاث ؛ لأن الكلام بآخره . بخلاف الصورة الأولى ، فإنه لم يقع قوله : وطالق وطالق ، تفسيرا لقوله : طالق .

والإنشاءات (١) مترتبة ترتب الألفاظ ، فوقع بقوله أنت طالق ، واحدة ، فبانت بها ، ولم يقع الطلاق عليها بعد البينونة .

ص – وقول مالك ، رحمه الله : « والأظهر أنها مثل « ثُمَّ » إنما قاله فى المدخول بها يعنى يقع الثلاث ، (٢ [ولا ينوى فى التأكيد] ٢) .

ش – هذا جواب عن دخل مقدر .

تقريره أن مذهب مالك (٣) أن الواو مثل ثُمَّ .

= انظر : الوفيات ١ : ٥٦٥ ، وطبقات الشافعية الكبرى ١ : ١٩٠ – ٢٠٤ ، وطبقات الشافعية للعبادى ص ٦ – ٧ ، وطبقات المفسرين ٣ : ٩٨ ، والديباج ٣ : ١٥٦ ، وصفة الصفوة ٣ : ٣٤٨ ، وتهذيب الأسماء واللغات ١ : ٤٤ ، وتاريخ بغداد ٣ : ٥٦ ، والفهرس لابن نديم ص ٢٩٤ ، ومناقب الشافعى للبيهقى ، ومناقب الشافعى للرازى ، والشافعى لأبى زهرة .

(١) « والإنشاءات » مطموس فى ب .

(٢) ساقطة من البابرتى .

(٣) هو مالك بن أنس بن مالك بن أبى عامر ، إمام دار الهجرة . ولد سنة ٩٣ هـ ، =

[ولا نزاع فى أن فى صورة « ثم طالق » تقع طلقة واحدة ،] [(١)] فيجب أن تقع فى صورة الواو أيضا واحدة . فكيف يصح أن يقال أنه يقع الثلاث فى صورة الواو .

أجاب المصنف عنه بأنه قال مالك : إنه يقع الثلاث بِثُمَّ فى صورة المدخول بها ، ولم تعتبر نيته فى التأكيد ، أى لم تحمل على التأكيد ، إذا قال الزوج : أردت به التأكيد . كما يقع الثلاث بالواو فى صورة المدخول بها . ولم تعتبر نيته [فى التأكيد] [(٢)] فتكون الواو بمنزلة ثُمَّ فى صورة المدخول بها وفى عدم اعتبار نية التأكيد بها ، لا فى صورة غير المدخول بها . فلم يلزم عدم وقوع الثلاث بالواو فى غير المدخول بها على مذهب مالك .

ص – الثالث [(٣)] : ابتداء الوضع .

= تمهر فى علوم شتى وخاصة : الحديث والفقه وكان شديد التحرى فى حديثه وفتياه ، لا يحدث إلا عن ثقة ، ولا يفتى إلا عن يقين . وكان شيوخ أهل المدينة يقولون : ما بقى على ظهر الأرض أعلم بسنة ماضية ولا باقية منك يا مالك . أشهر مؤلفاته « الموطأ » وله رسالة إلى الليث بن سعد فى إجماع أهل المدينة . توفى – رحمه الله – على الأشهر سنة ١٧٥ هـ . انظر الوفيات ١ : ٥٥٥ ، والمعارف لابن قتيبة ص ٤٩٨ ، والشجرة الزكية ص ٥٢ – ٥٥ ، والديباج ١ : ٦٢ ، وتذكرة الحفاظ ١ : ٣٠٧ ، وصفة الصفوة ٢ : ١٧٧ ، وتهذيب الأسماء واللغات ٣ : ٧٥ ، وتاريخ التشريع للخضرى ص ١٣٣ ، والفتح المبين ١ : ١١٢ ، وشذرات الذهب ١ : ٢٨٩ .

(١) فى الأصل و أ : ولا نزاع فى أن ثم فى صورة « ثم طالق » إلخ .

(٢) زيادة من أ ، ب ، جـ .

(٣) أى الثالث من الأمور التى وعد المصنف بالتكلم عليها . انظر حاشية المحقق التفتازانى على شرح العضد ١ : ١٩٢ .

ليس بين اللفظ ومدلوله مناسبة طبيعية .

لنا : القطع بصحة وضع اللفظ للشيء ونقيضه وضده ، وبوقوعه « كالقرء » و « الجون » .

ش - البحث الثالث فى ابتداء الوضع .

اعلم أن معرفة ابتداء الوضع فرع على معرفة الواضع ؛ لأنه ما لم يتحقق أن الواضع من هو ، لم يتحقق ابتداء الوضع .

فلذلك بحث المصنف عن الواضع . والبحث عن الواضع مبنى على أن دلالة الألفاظ على المعانى بالوضع لا بالذات . فلذلك قدم المصنف إبطال قول من قال : إن دلالة الألفاظ على المعانى بالذات والطبع ، - وهو عباد بن سليمان الضمرى (١) - فقال : ليس بين اللفظ ومدلوله مناسبة طبيعية تقتضى اختصاص اللفظ بالمعنى فى الدلالة .

والدليل عليه القطع بصحة وضع اللفظ للشيء ونقيضه ، وللشيء وضده .

وأيضا القطع بوقوع اللفظ على الشيء ونقيضه ، كـ « القرء » الواقع على الحيض وعدمه ، وهو الطهر .

---

(١) عباد بن سليمان الضمرى المعتزلى كان من أصحاب هشام الغوطى وبلغ مبلغا عظيما . له كتب معروفة منها كتاب يسمى : الأبواب .

انظر : طبقات المعتزلة ص ٢٨٥ ، وفرق وطبقات المعتزلة ص ٨٢ .

وبوقوع اللفظ على الشيء وضده ، كـ « الجون » الواقع على الأبيض وضده ، وهو الأسود .

فلو كانت دلالة اللفظ على المعانى لمناسبة طبيعية بينهما ، لزم أن يناسب اللفظ الواحد للنقيضين والضدين بالطبع ، وهو محال .

ولأن دلالة الألفاظ على المعانى لو كانت بالذات لما اختلفت باختلاف الأمم ، ولاهتدَى كل أحد من الناس إلى كل لغة . والتالى باطل فالمقدم مثله .

ص – قالوا : لو تساوت – لم تختص .

قلنا : تختص بإرادة الواضع المختار .

ش – هذا دليل على مذهب عباد .

توجيهه أن يقال : لو لم يكن بين اللفظ والمعنى مناسبة طبيعية لتساوت نسبة اللفظ إلى جميع المعانى . ولو كان كذلك لم يختص الاسم المعين بالمسمى المعين ؛ لأنه حينئذ نسبة ذلك اللفظ إلى ذلك المعنى ، كنسبته إلى سائر المعانى . فاختصاصه به دون غيره تخصيص بلا مخصِّص ، وهو محال .

أجاب المصنف عنه بأن المخصص هو إرادة الواضع المختار ، ويكون تخصيصه بذلك المعنى كتخصيص إيجاد العالم فى وقتٍ دون سائر الأوقات التى يمكن إيجاده فيها ، مع أن نسبة العالم إلى الوقت الذى وجد فيه ، كنسبته إلى سائر الأوقات ؛ فإن المخصص ثمة هو إرادة الفاعل المختار ، فكذا ههنا . ٤٠/أ

ص – (مسألة) : قال الأشعرى : علَّمها الله بالوحى ، أو بخلق الأصوات ، أو بعلم ضرورى .

البهشمية : وضعها البشر واحد أو جماعة ، وحصل التعريف بالإشارة ، والقرائن كالأطفال .

الأستاذ : القدر المحتاج إليه فى التعريف [بتوقيف] (١) وغيره محتمل .

وقال القاضى : الجميع ممكن .

ثم الظاهر قول الأشعرى .

ش – لما فرغ عن إبطال مذهب عباد ، شرع فى البحث عن الواضع .

اختلف الأصوليون فى الواضع على خمسة مذاهب :

الأول : التوقيفى مطلقا . وهو مذهب الشيخ أبى الحسن الأشعرى ، رحمه الله . فإنه قال : إن الله تعالى وضعها ، ووقف عباده عليها بأن علَّمها بالوحى ، أى أفهمها بالخطاب أو بخلق الأصوات والحروف فى جسم من الأجسام ، وإسماع ذلك الجسم واحدا ، أو جماعة من الناس ، أو بخلق علم ضرورى فى واحد ، أو جماعة ، بأن واضعا وضع تلك الألفاظ بإزاء المعانى . وسمى هذا المذهب توقيفا .

---

(١) ط ، ع : بتوقيف . وفى المنتهى « توقيف » .

الثانى : الاصطلاحى مطلقا . وهو مذهب أبى هاشم (١) وأتباعه . فإنهم قالوا : إن الألفاظ وضعها البشر واحد أو جماعة ، ثم حصل تعريف الباقين بالإشارات ، والقرائن ، والترديد – وهو التكرار مرة بعد أخرى – كما حصل تعريف الأطفال بالإشارات والقرائن والترديد .

الثالث : توقيفى بعضه والباقى محتمل لأن يكون توقيفيا أو اصطلاحيا . وهو مذهب الأستاذ أبى إسحاق الإسفرائينى ؛ فإنه قال : القَدر الذى وقع به التنبيه على الاصطلاح توقيفى على الوجه الذى ذكرناه . والباقى يحتمل أن يكون توقيفيا ويحتمل أن يكون اصطلاحيا .

والرابع : عكس هذا . ولكن لم يكن لهذا المذهب تمسك معتد به ، ولذلك لم يتعرض المصنف له .

والخامس : التوقف . وهو مذهب القاضى وأتباعه . فإنهم قالوا : جميع ذلك ممكن لذاته والدلائل متعارضة ، ولا ترجيح لأحدها على الباقى ترجيحا يفيد القطع ، فلم يحصل الجزم بواحد منها . وهو المراد من [التوقف] (٢) .

---

(١) هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب ، وكنيته أبو هاشم ، وكنية أبيه أبو على ولد سنة ٢٤٧ هـ وتتلمذ لوالده وتلقى عنه العلم حتى فاقه واشتهر باعتزاله وصار رئيس طائفة تنسب إليه لقبت « البهشمية » . ألف كتبا كثيرة فى علوم مختلفة منها : كتاب الاجتهاد . توفى سنة ٣٢١ .

انظر : الوفيات ١ : ٣٦٧ ، والفهرست لابن نديم ص ٢٤٧ ، وطبقات المفسرين ١ : ٣٠١ ، والمنتظم ٦ : ٢٦١ ، وشذرات الذهب ٢ : ٢٨٩ ، وفرق وطبقات المعتزلة ص ١١٥ ، والفتح المبين ١ : ١٧٢ ، وتاريخ الفرق الإسلامية ص ٢٥٩ وما بعدها .

(٢) ب : التوقيف ، وهو خطأ .

والدلائل على [المذاهب] (١) لم تفد القطع .

لكن دليل مذهب الشيخ أبى الحسن الأشعرى – رحمه الله – يفيد غلبة الظن فهو راجح على المذاهب الأخر من حيث إفادته الظن .

فلهذا قال المصنف : ثم الظاهر قول الأشعرى .

ص – قال : ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾ .

[قالوا] (٢) : ألهمه أو علمه ما سبق .

قلنا : خلاف الظاهر .

قالوا : الحقائق ، بدليل : ﴿ ثُمَّ عَرَضَهُمْ ﴾ .

قلنا : (أَنْبِئُوْنِى بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ) يبين (٣) أن التعليم لها والضمير للمسميات .

ش – لما فرغ عن تحرير المذاهب بدأ بإقامة الدليل على ما هو الظاهر عنده ، وهو مذهب الشيخ أبى الحسن الأشعرى ، رحمه الله .

وبيانه أن اللغات لو لم تكن توقيفية لم يكن معلَّمة من عند الله .

والتالى باطل ، فالمقدم مثله .

والملازمة ظاهرة .

---

(١) فى الأصل : المذهب ، والصحيح ما أثبتناه .

(٢) فى الأصل : قلنا ، وهو خطأ .

(٣) ع : تبين لنا أن التعليم إلخ .

أما بيان انتفاء التالى فلأن قوله تعالى : ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾ (١) يدل على أن الأسماء معلَّمة من عند الله . وإذا ثبت التعليم فى الأسماء ، ثبت فى الأفعال والحروف ؛ إذ لا قائل بالفصل .

ولأن التكلم بالأسماء وحدها متعذر ، فلابد مع تعليم الأسماء تعليم الأفعال والحروف .

وأيضا الأفعال والحروف أسماء من حيث إنها ترفع المسمى إلى الأذهان ، أو تتمه . والتخصيص بهذا النوع من تصرفات النحاة .

وقد اعترضوا على هذا الدليل بأنه لم لا يجوز أن يكون المراد من قوله تعالى : ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾ أنه تعالى ألهمه الاحتياج إلى هذه الألفاظ ، وأعطاه من العلوم ما لأجله قدر على الوضع . فيكون المراد من التعليم فعلا يصلح لأن يترتب عليه حصول العلم ، لا إيجاد العلم . فلذلك يقال : علمته فلم يتعلم . ولو كان التعليم إيجاد العلم ، لما صح ذلك الكلام .

ولئن سلمنا أنه ليس المراد ، الإلهام ، ولكن لم لا يجوز أن يكون اصطلاحات قوم خلقهم الله تعالى قبل خلق آدم ، فعلَّمه الله سبحانه وتعالى تلك الاصطلاحات السابقة . ٤٠/ب

أجاب المصنف عن هذين المعنيين بأنه خلاف الظاهر ؛ لأن الأصل فى التعليم إيجاد العلم ، لا الإلهام . وكذا الأصل عدم اصطلاح سابق . وإذا كان خلاف الظاهر فلا يصار إليه إلا بدليل .

---

(١) البقرة – ٢ : ٣١ .

واعترضوا أيضا على الدليل المذكور بأن قالوا : المراد من الأسماء فى الآية المذكورة ، هى حقائق الأشياء وصفاتها . ويكون معنى الآية أن الله علَّم آدم حقيقة كل شىء وصفته . مثل أن الخيل حقيقته كذا وأنه يصلح للكر والفر ، والجمل للحمل ، والثور للزرع .

والذى يدل على أنه أراد الحقائق ، لا الألفاظ ، قوله تعالى : ﴿ ثُمَّ عَرَضَهُمْ ﴾ لأنه لما كان الضمير راجعا إلى الحقائق ، وفيها ذوو عقول ، اختار ضمير العقلاء تغليبا لهم . فلو كان المراد من الأسماء الألفاظ ، لقال : ثم عرضها .

أجاب المصنف عنه بأن المراد بالأسماء ، الألفاظ ، لا الحقائق . بدليل قوله تعالى : ﴿ أَنْبِئُونِى بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ ﴾ . فإنه أضاف الأسماء إلى هؤلاء . فلو كان المراد من الأسماء ، الحقائق ، لزم إضافة الشىء إلى نفسه .

والضمير فى قوله تعالى : ﴿ ثُمَّ عَرَضَهُمْ ﴾ راجع إلى المسميات . ولا منافاة بين كونه راجعا إلى المسميات وبين كون الأسماء ألفاظا .

ص – واستدل بقوله تعالى : ﴿ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ ﴾ (١) .

والمراد : اللغات باتفاق .

قلنا : التوقيف والإقدار فى كونه آية سواء .

---

(١) البابرتى : زيادة : وألوانكم .

ش – هذا استدلال على المذهب الظاهر عند المصنف .

وبيانه أن قوله تعالى : ﴿ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ ﴾ (١) يدل على أن اللغات توقيفية . وذلك لأنه لا يجوز أن يكون المراد بالألسنة ، مفهومها الحقيقى ، لأن الاختلاف فى غير الألسن ، أبلغ وأجمل ؛ إذ الاختلاف فى أجرامها لا يبلغ إلى حد يستغرب . فإذن المراد اللغات ، تسميةً للشىء باسم سببه . وإذا كانت اللغات مخلوقة ، كانت توقيفية .

وزيَّفه المصنف بأن قال : إن اللسان اسم للجارحة المخصوصة ، وهو غير مراد بالاتفاق ، لكن التوقيف والإقدار على وضع اللغات متساويان فى كون كل واحد منهما آية .

واللسان كما يجوز أن يطلق على اللغات مجازا ، حتى يلزم أن يكون التوقيف آية ، يجوز أن يطلق على القدرة كذلك ، حتى يكون الإقدار آية : فليس حمله على اللغات أولى من حمله على القدرة على وضع اللغات .

ص – البهشمية : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ ﴾ دل على سبق اللغات ، وإلا لزم الدور .

قلنا : إذا كان آدم – عليه السلام – هو الذى علمها ، اندفع الدور .

ش – البهشمية ، أى القائلون بأن اللغات كلها اصطلاحية أن

---

(١) ٢٢ : الروم – ٣٠ .

قوله تعالى : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ ﴾ (١) يدل على أن اللغات سابقة على بعثة الرسول ، فلا تكون اللغات توقيفية ؛ لأنها لو كانت توقيفية يلزم الدور . وذلك لأن التوقيف إنما يكون بالوحى ، فيتقدم البعثة على اللغات السابقة على البعثة ، فيلزم الدور .

أجاب المصنف عنه بأن قال : لا نسلم لزوم الدور على تقدير كون اللغات توقيفية ، وإنما يلزم الدور أن لو كانت اللغات سابقة على بعثة جميع الرسل ، وهو ممنوع .

لأن الآية لا تدل (٢) إلا على تقدم اللغات على بعثة الرسل الذين لهم قوم ؛ بدليل قوله تعالى : ﴿ بِلِسَانِ قَوْمِهِ ﴾ .

فيجوز أن يتقدم بعثة آدم عليه السلام على اللغات ؛ لأنه عليه السلام لم يكن له قوم ، فيندفع الدور .

لأنه حينئذ يجوز أن يعلمه الله تعالى اللغات بالوحى ثم علَّم آدمُ غيرَه فتكون اللغات متأخرة عن بعثة آدم عليه السلام ، وبعثة جميع الرسل الذين لهم قوم متأخرة عن اللغات ، فلا يلزم الدور .

٤١/أ **ص** – وأما جواز أن يكون التوقيف بخلق الأصوات ، أو بعلم ضرورى . فخلاف المعتاد .

---

(١) ٤ : إبراهيم – ١٤ .

(٢) أ : « إنما تدل » بدل « لا تدل إلا » .

ش – هذا إشارة إلى تزييف جواب (١ [عن دليل البهشمية ، ذكره بعض الأصوليين .

وتوجيه الجواب أن يقال : لا نسلم أن اللغات لو كانت توقيفية يلزم تقدم البعثة على اللغات] ١) .

وإنما يلزم ذلك أن لو كان طريق تعليمها منحصرة فى الوحى ، وهو ممنوع ؛ لجواز أن يكون التوقيف بخلق الأصوات والحروف فى أجسام ، كما مر أو بخلق علم ضرورى فى واحد أو جماعة من الناس بأن اللغات موضوعة للمعانى .

وزيفه المصنف بأن التعليم بخلق الأصوات أو علم ضرورى خلاف المعتاد ، وإن كان ممكنا فى ذاته ؛ إذ المعتاد فى التعليم هو التفهيم بالخطاب ، وما كان مخالفا لما عليه العادة يجزم بعدم وقوعه .

ص – الأستاذ : إن لم يكن المحتاج إليه [توقيفيا –] (٢) لزم الدور لتوقفه على اصطلاح سابق .

قلنا : يعرف بالترديد والقرائن ، كالأطفال .

ش – قال الأستاذ : القدر الذى يحتاج إليه فى التنبيه على الاصطلاح توقيفى ؛ لأنه لو لم يكن المحتاج إليه [توقيفيا] (٣) لزم الدور . والتالى ظاهر البطلان فيلزم بطلان المقدم .

---

(١) العبارة ما بين القوسين أضيفت من أ و ب ، وفى الأصل بدل هذه العبارة : جواب عن تقدم البعثة على اللغات .

(٢) فى الأصل و ب : توقيفا .

(٣) فى الأصل : توقيفا .

بيان الملازمة أنه لو كان الجميع اصطلاحيا ، لاحتيج فى تعليمها إلى اصطلاح آخر ، سابق عليه ، وذلك الاصطلاح يعرف باصطلاح آخر ، ولابد وأن يعود إلى الأول ، ضرورة تناهى الاصطلاحات ، فيلزم الدور .

أجاب المصنف عنه بأن قال : لا نسلم أنه لو كان الجميع اصطلاحيا يلزم الاحتياج فى تعليمها إلى اصطلاح آخر سابق عليه . وذلك لأنه يجوز أن يعرف الاصطلاح بالترديد والقرائن ، كما يعرف الأطفال لغة أبويهم بها .

ص — الرابع : طريق معرفتها : التواتر فيما لا يقبل التشكيك ، كالأرض والسماء ، والحر والبرد .

والآحاد [(١)] فى غيره .

ش — البحث الرابع من مبادىء اللغة فى بيان طريق معرفة الموضوعات اللغوية .

اعلم أنه لا مجال للعقل فى معرفة الموضوعات اللغوية على الاستقلال ؛ لأن الأمور الوضعية لا يستقل العقل بإدراكها ، بل يكون الطريق إلى معرفتها النقل . وهو إما متواتر — وهو فى اللغات التى لا تقبل التشكيك — كالأرض والسماء ، والحر والبرد ، ونحوهما فى عدم قبول التشكيك . وإما آحاد ، وهو فى اللغات التى تقبل التشكيك .

ولغات القرآن والحديث أكثرها من القسم الأول .

★ ★ ★

(١) فيما عدا ط ، ع : وبالآحاد . وفى المنتهى : وبأخبار الآحاد .

ص - الأحكام

لا يحكم العقل بأن الفعل حسن أو قبيح فى حكم الله تعالى .

ويطلق لثلاثة أمور إضافية : لموافقة الغرض ومخالفته ، ولما أمرنا بالثناء عليه والذم ، ولما لا حرج [فيه] (١) ومقابله .

وفعل الله تعالى حسن بالاعتبارين الأخيرين .

وقالت المعتزلة والكرامية والبراهمة : الأفعال حسنة وقبيحة لذاتها .

[فالقدماء] (٢) : من غير صفة .

وقوم : بصفة .

وقوم : بصفة فى القبيح .

والجبائية : بوجوه واعتبارات .

ش - لما فرغ المصنف عن ذكر ما يستمد منه من اللغة ، شرع فيما يستمد منه من الأحكام ، ورتب الكلام فيها على أربعة أصول ؛ لأن الحكم يستدعى حاكما ومحكوما عليه ، ومحكوما به .

الأول فى الحاكم .

---

(١) فى الأصل : فى ذلك وفى البابرتى : فى فعله .

(٢) فيما سوى ط ، ع والبابرتى : والقدماء .

اعلم أن عند أصحابنا أن العقل لا يحكم فى فعلٍ تعلَّق حكمُ الله به ، أى فعل المكلفين بأن ذلك الفعل حسن أو قبيح .

وعندهم يطلق الحسن والقبح على ثلاثة أمور إضافية :

أحدها المشهور ، وهو أن الفعل إذا كان موافقا لغرض الفاعل ، فهو الحسن .

وإن كان مخالفا لغرضه فهو القبيح . ونعنى بالغرض ما لأجله يصدر الفعل من الفاعل المختار . فعلى هذا إذا كان الفعل موافقا لشخص ومخالفا لآخر فهو حسن بالنسبة إلى من يوافقه ، وقبيح بالنسبة إلى من يخالفه ، فيكون إضافيا .

الثانى : أنه [1] يطلق الحسن لفعلٍ أمرنا من جهة الشرع بالثناء
٤١/ب على فاعله ، والقبح لفعل أمرنا من جهة الشرع بالذم لفاعله . وهذا أيضا يختلف باختلاف ورود الشرع فى الأفعال ، فيكون أيضا إضافيا .

الثالث : أنه يطلق الحسن لفعل لا حرج على فاعله فى الإتيان به ، والقبيح لفعل فى الإتيان به حرج على فاعله . ولا يخفى أن ذلك أيضا مما يختلف باختلاف الأحوال والأزمان والأشخاص ، فيكون أيضاً إضافيا .

وفعل الله تعالى لا يكون حسنا بالاعتبار الأول ؛ لأن الله تعالى منزهٌ عن أن يكون فعله لغرض . وهو حسن بالاعتبارين الأخيرين .

---

(١) فى الأصل : « أن » بدل « أنه » .

أما بالاعتبار الثانى ؛ فلأنه أمر الشارع بالثناء على فاعله . وأما بالاعتبار الثالث ؛ فلأنه لا حرج فى فعله .

والحسن بالتفسير الثانى يتناول الواجب والمندوب ؛ لأن كل واحد منهما أمرنا الشارع بالثناء على فاعله . ولا يتناول المباح ؛ لأنه لم يأمر الشارع بالثناء على فاعله .

وبالتفسير الثالث يتناول المباح والمكروه أيضا ؛ لأن كلا منهما لا حرج فى فعله .

والقبيح بالتفسيرين الأخيرين يختص بالحرام ؛ لأنه أمر الشارع بالذم لفاعله ، وفى فعله حرج . ولا يتناول المباح والمكروه ؛ لأنه [لم يأمر] (١) الشرع بالذم لفاعلهما ولا حرج فى فعلهما . فالمكروه والمباح لا يكون واحد منهما حسنا ولا قبيحا [بالتفسير الثانى] (٢) .

واعلم أنه لا نزاع فى أن الحسن والقبح بالتفسير الأول عقلى . وإنما النزاع فى الحسن والقبح بالتفسيرين الأخيرين .

والأصحاب قالوا : إن كون الفعل متعلق المدح أو الذم عاجلا أو آجلا . وكونه على وجه فيه حرج أو ليس ، لا يثبت إلا بالشرع ، ولا استقلال للعقل فيه .

---

(١) فى الأصل : لم يأمره .

(٢) « بالتفسير الثانى » ساقط من ب .

وقالت المعتزلة والكرامية (١) والبراهمة (٢) : الأفعال حسنة لذاتها ، قبيحة لذاتها .

فمنها : ما يهتدى العقل إلى حسنه وقبحه بالضرورة ، كحسن إنقاذ الغرقى وقبح الكذب الذى لا نفع فيه .

ومنها : ما يدركه العقل بالنظر والاستدلال ، كحسن الصدق الذى فيه ضرر ، وقبح الكذب الذى فيه منفعة .

ومنها ما يدركه العقل بالسمع . كحسن الصلاة والحج . والشارع كاشف للحسن والقبح ، لا موجب لهما .

ثم إن القائلين بالحسن والقبح الذاتيتين اختلفوا ، فقالت القدماء : ليس فى الفعل صفة تقتضى حسنه أو قبحه ، بل الفعل يقتضى لذاته أحدهما .

---

(١) هم أصحاب محمد بن كرام أبى محمد . لكنه خرج عنهم وانتسب إلى أهل السنة . وهم يثبتون الصفات وينتهون بها إلى التشبيه والتجسيم ، ويزعمون أن الإيمان هو الإقرار والتصديق باللسان دون القلب ، وأنكروا أن تكون معرفة القلب أو شىء غير التصديق باللسان إيمانا ، وزعموا أن المنافقين الذين كانوا على عهد رسول الله ﷺ كانوا مؤمنين على الحقيقة ، وزعموا أن الكفر بالله هو الجحود والإنكار له باللسان . وهم إثنا عشر طائفة ولكل واحد منهم رأى .

انظر : مقالات الإسلاميين ٢ : ٢٠٥ ، والملل والنحل ١ : ١٤٤ - ١٤٥ .

(٢) هم قوم من منكرى الرسالة بأرض الهند . وقد افترقت البراهمة على قولين ، فمنهم قوم جحدوا الرسل . وقال الفريق الآخر : إن الله ما أرسل رسولاً إلى خلقه سوى آدم . وقال قوم منهم : بل ما بعث الله غير إبراهيم وحده .

انظر : كتاب التمهيد لابن الباقلانى ص ١٠٤ ، وكشف الأسرار ، شرح البزدوى ٢ : ٣٦٢ ، ومسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت ٢ : ١١٣ .

وقال بعض المتأخرين : إن حسن الفعل وقبحه لأجل صفة زائدة على الفعل لازمة له تقتضى تلك الصفة اللازمة حسن الفعل أو قبحه . مثلا الزنا قبيح ؛ لأنه مشتمل على مفسدة اختلاط النسب المفضى إلى ترك تعهد الأولاد . والصوم حسن ؛ لأنه مكسِّر للقوة الشهوانية الباعثة على المفسدة .

وقال بعضهم : إن الفعل القبيح متصف بصفة توجب قبحه دون الفعل الحسن ؛ فإنه لذاته يقتضى الحسن ؛ لأن الفعل إن كان فيه ما يكون مؤديا إلى المفسدة يكون قبيحا ، وإلا فحسنا .

وقال أبو على الجبائى (١) وأتباعه : إن الأفعال حسنة وقبيحة بوجوه واعتبارات ، كالمواقعة بين شخصين بلا نكاح ولا ملك ، فإنه إذا تحقق الاشتباه من الجانبين يكون حسنا بهذا الاعتبار ، وإذا لم يتحقق الاشتباه أصلا ، كان قبيحا بهذا الاعتبار ، وإذا تحقق الاشتباه من جانب دون آخر فهو حسن فى حق من اشتبه عليه ، قبيح فى حق من لم يشتبه عليه .

ص – لنا : لو كان ذاتيا – لما اختلف ، وقد وجب الكذب إذا كان فيه عصمة نبى ، والقتل والضرب وغيرها .

---

(١) هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائى ، من أئمة المعتزلة ورئيس علماء الكلام فى عصره ، وإليه نسبة الطائفة « الجبائية » له مقالات وآراء انفرد بها فى المذهب . ولد سنة ٢٣٥ وتوفى سنة ٣٠٣ هـ .

انظر : فرق وطبقات المعتزلة ص ٩٠ ، والخطط المقريزية ٢ : ٣٤٧ ، واللباب ١ : ٢٥٥ ، ومفتاح السعادة ٢ : ١٦٥ ، وطبقات المفسرين ٢ : ١٨٩ ، وشذرات الذهب ٢ : ٢٤١ ، وتاريخ الفرق الإسلامية ص ٢٢٧ .

وأيضا لو كان ذاتيا – لاجتمع النقيضان فى صدق من قال : لأكذبنَّ غدا ، وكذبه .

ش – لما فرغ من تحرير المبحث ، احتج بالدليلين على أن الحسن والقبح ليسا بذاتيتين للفعل .

الأول : لو كان الفعل يقتضى الحسن أو القبح لذاته أو لوصفٍ
٤٢/أ هو مقتضى ذاته ، لما اختلف ، أى لما صار الفعل الحسن قبيحا وبالعكس . والتالى باطل ، فالمقدم مثله .

بيان الملازمة أن طبيعة الفعل إذا اقتضى الحسن لذاته أو لوصفٍ هو مقتضاه ، لتحقق الحسن عند تحقق الفعل ؛ لأن مقتضى الذات لا يتخلف عنها . ولو كان كذلك امتنع أن يصير قبيحا .

وأما بطلان التالى ؛ فلأن الكذب قد يكون حسنا . وذلك حيث يكون متضمنا لعصمة نبيٍّ .

وكذلك القتل والضرب . وذلك حيث يكون القتل للقصاص والضرب للحد .

الثانى أنه لو كان الحسن والقبح ذاتيين للفعل ، لاجتمع النقيضان فى صدق قول من قال : لأكذبنَّ غدا ، وكذا فى كذبه والتالى باطل ، فالمقدم مثله .

بيان الملازمة أنه إذا قال : لأكذبن غدا ، فلا يخلو إما أن يكذب غدا أو يصدق .

فإن كان الأول يلزم قبحه لكونه كذبا ، وحسنه أيضا لكونه مستلزما لصدق الخبر الأول . والمستلزم للحسن حسن ، فيجتمع فى الخبر الثانى الحسن [واللا حسن ،] (١) وهو اجتماع النقيضين .

وإن كان الثانى يلزم أيضا حسن الخبر الثانى من حيث أنه صدق ، وقبحه من حيث أنه (٢ [مستلزم لكذب الخبر الأول] ٢) فيلزم اجتماع النقيضين .

واعلم أن الدليلين يدلان على إبطال مذهب القدماء . ومذهب (٣) القائلين بكون الفعل لصفة [ذاتية] (٤) تقتضى الحسن أو القبح .

ولا يدلان على إبطال مذهب الجبائية .

وقيل على الأول لا نسلم انتفاء التالى .

وذلك لأن عصمة النبى قد تحصل بدون الكذب بأن تأتى بصورة الإخبار من غير قصد إليه ، أو مع قصد إليه ولكن مع التعريض .

ثم لو قدر أنه لا يحصل عصمة النبى إلا مع الكذب ، فلا نسلم أن الكذب حسن ههنا . وكون عصمة النبى حسنا لا يستلزم حسن الكذب المؤدى إليه .

---

(١) فى الأصل : والأحسن .
(٢) فى الأصل : يستلزم الكذب الخبر الأول .
(٣) « ومذهب » ساقط من ب .
(٤) فى الأصل : « ذاته » بدل « ذاتية » .

أجيب عنه بأن الإتيان بصورة الإخبار على وجه يفهم الخبر من غير قصد إلى الإخبار ، أمر لا يعقل ولا يتصور .

ولأن فهم المعنى يتعلق بالإرادة والقصد .

وأما التعريض فربما لم يفد ، وحينئذ يتعين صريح الإخبار .

وأما قوله : « كون عصمة النبى حسنا لا يستلزم حسن الكذب المؤدى إليه » فباطل ؛ لأن ما لا يحصل الواجب إلا به فهو واجب عقلا عندهم .

وقيل على الأول أيضا : لم لا يجوز اقتضاء الشيء الأمرين المتنافيين بحسب شرطين متنافيين . فإن الجسم إذا كان فى حيزه يقتضى السكون وفى غيره يقتضى الحركة .

وأجيب بأن محل النزاع هو أن الفعل لذاته ، أو لوصف لازم له ، يقتضى الحسن أو القبح . والشرطان المتنافيان يمتنع أن يكون كل واحد منهما وصفا لازما له ؛ لأن اللازم يمتنع انفكاك الشيء عنه .

ص – واستدل : لو كان ذاتيا – لزم قيام المعنى بالمعنى ؛ لأن حسن الفعل زائد على مفهومه ، وإلا لزم من تعقل الفعل تعقله ، ويلزم وجوده ؛ لأن (١) نقيضه لا حسن ، وهو سلب ، وإلا استلزم حصوله محلا موجودا ، ولم يكن ذاتيا ، وقد وصف الفعل به ، فيلزم قيامه به .

---

(١) البابرتى : « لا » بدل « لأن » وهو خطأ .

ش – هذا استدلال على أن القبح والحسن ليسا بذاتيين للفعل .

توجيهه أن يقال : لو كان الحسن ذاتيا للفعل ، لزم قيام المعنى بالمعنى ، أى قيام العرض بالعرض . والتالى باطل ، فالمقدم مثله .

أما الملازمة فلأن حسن الفعل زائد على الفعل ؛ لأنه لو لم يكن زائدا عليه لكان نفسه أو داخلا فيه ، وكلاهما باطلان ، وإلا يلزم من تعقل الفعل تعقله ، وليس كذلك ؛ لأنا قد نعقل الفعل ولم يخطر ببالنا أنه حسن أو قبيح ، فيثبت أن الحسن زائد على الفعل .

ويلزم وجوده ، أى يكون الحسن الذى هو زائد على الفعل موجودا لوجهين :

أحدهما : أن نقيضه لا حسن ، وهو سلب ، أى معدوم ؛ لأن اللاحسن لو كان موجودا استلزم وجوده محلا موجودا يقوم به . وإذا استلزم محلا موجودا امتنع أن يحمل على المعدوم . لكن لا يمتنع أن يحمل على المعدوم ؛ إذ يقال : المعدوم لا حسن .

فثبت أن اللاحسن سلب ، فيكون الحسن موجودا ؛ لأن أحد النقيضين إذا كان سلبا يكون النقيض الآخر موجودا ، وإلا يلزم ارتفاع النقيضين .

الثانى : أن الحسن لو لم يكن موجودا لم يكن ذاتيا للفعل . والتالى باطل ؛ لأنه خلاف التقدير ، فالمقدم مثله .

بيان الملازمة أن الحسن لو كان معدوما ، استحال إسناده إلى الذوات ؛ لأن السلب ليس من الصفات الذاتية . وإذا ثبت أن الحسن وصف زائد على الفعل ، موجود ، لزم قيام العرض – وهو الحسن – بالعرض ، وهو الفعل .

وأما بطلان التالى فلما بين فى الكلام من امتناع قيام العرض بالعرض .

ص – واعترض بإجرائه (*) فى الممكن .

و [بأن] (١) الاستدلال بصورة النفى على الوجود ، دور ؛ لأنه قد يكون ثبوتيا (٢) أو منقسما ، فلا يفيد ذلك .

ش – اعترض المصنف على الاستدلال المذكور بنقضين (٣) إجمالى وتفصيلى .

أما الإجمالى فتوجيهه أن يقال : كل من الدليلين اللذين ذكرتم على أن الحسن موجود ، غير صحيح بجميع مقدماته ؛ لأنه يمكن إجراؤه فى الممكن على أن الإمكان موجود .

(*) ط : بإجزائه . وهو خطأ .

(١) فى الأصل : ولأن .

(٢) ع : ثبوتا وما أثبتناه يؤيده ما فى شرح الأصفهانى وحاشية السعد والسيد (١ : ٢٠٦) .

(٣) فى الأصل : بنقيضين وهو خطأ .

أما الدليل الأول [فبأن] [١] يقال : الإمكان ثبوتى ؛ لأن نقيضه لا إمكان ، وهو سلب ، وإلا استلزم حصوله محلا موجودا ، فيمتنع حمله على المعدوم ، وليس كذلك .

وأما الثانى [فبأن] [٢] يقال : لا نسلم الإمكان ثبوتى ؛ لأنه لو كان عدميا لم يكن وصفا ذاتيا للممكن .

فلو كان صحيحا بجميع مقدماته يلزم كون الإمكان ثبوتيا ، وهو باطل بالاتفاق .

وأما التفصيلى [فبأن] [٣] يقال : لا نسلم أن الحسن ثبوتى .

قوله : لأن نقيضه – وهو لا حسن – سلب .

قلنا : هذا استدلال بمجرد صورة السلب – وهو قولنا : « لا حسن » – على وجود نقيضه ، وهو قولنا : حسن .

فما لم يثبت كون الحسن موجودا ، لم يلزم أن يكون نفيه – وهو لا حسن – معدوما .

فلو أثبتنا وجود الحسن ، يكون سلبه عدميا ، يلزم الدور .

وإنما قلنا : ما لم يثبت كون الحسن موجودا ، لم يلزم كون اللاحسن عدميا ؛ لأن صورة النفى قد تكون ثبوتية ، كقولنا : لا معدوم ، فإن اللامعدوم الذى هو صورة النفى ، لا يكون إلا موجودا .

(١ ، ٢ ، ٣) فى الأصل : فإن .

وقد يكون منقسما إلى الثبوتى والعدمى ، كا للامتناع [١] ، فإنه يصدق على الممكن الموجود ويصدق على المعدوم الممكن .

وإذا جاز أن يكون صورة النفى ثبوتية أو منقسمة إلى الثبوتى والعدمى ، فما لم يثبت كون نقيضه موجودا لم يلزم كونه عدميا ، فلا يفيد الاستدلال بمجرد صورة النفى كون الحسن موجودا .

أقول : النقض التفصيلى المذكور مختص بالأول من الدليلين المذكورين على أن الحسن موجود .

وأما النقض التفصيلى للدليل الثانى [فهو أن] [٢] يقال : لا نسلم أن الحسن لو كان عدميا لم يكن ذاتيا للفعل .

قوله : « لأن العدمى ليس من الصفات الذاتية للشيء » .

قلنا : لا نسلم ؛ فإن كل أمر يكون مقتضيا لاتصافه بنقيض مباينه ؛ فإن الإنسان يكون مقتضيا لاتصافه بكونه لا فرسا .

ص – واستدل : فعل العبد غير مختار ، فلا يكون حسنا ولا قبيحا لذاته إجماعا .

لأنه إن كان – لازما فواضح ، وإن كان جائزا – فإن افتقر إلى مرجح – عاد التقسيم وإلا فهو اتفاقى .

---

(١) ب : كالامتناع ، وغير واضح فى جـ .
(٢) ب : فبأن .

ش – هذا استدلال آخر على أن الحسن والقبح ليسا بذاتيين للفعل .

تقريره أن فعل العبد غير مختار ، وكل ماليس بمختار ، لا يكون٤٣/أ حسنا ولا قبيحا لذاته ، فلا يكون فعل العبد حسنا ولا قبيحا لذاته .

أما الكبرى فبالإجماع ؛ فإن القائلين بالحسن العقلى وقبحه يقولون : إن الفعل إنما يكون حسنا أو قبيحا إذا صدر عن اختيار .

والمصنف قد حذف الكبرى وأشار إلى صدقها بقوله : « إجماعا » .

وأما بيان الصغرى فلأن فعل العبد إن كان لازما ، أى لا يكون العبد متمكنا من تركه ، فواضح كونه غير مختار ؛ لأن ما لا يتمكن العبد من تركه ، يكون صدوره عنه ضروريا ، والضرورى لا يكون مختارا .

وإن كان جائزا ، أى يتمكن العبد من تركه ، فإن افتقر إلى مرجح عاد التقسيم فيه بأن يقال : إن الفعل مع ذلك المرجح إما أن يكون لازما أو جائزا ، فإن كان لازما ، ثبت كونه ضروريا ، وإن كان جائزا عاد التقسيم . فإما أن ينتهى إلى ما لا يكون لازما فيكون ضروريا أو إلى ما لا يفتقر إلى مرجح فيكون اتفاقيا ، أو يتسلسل ، وهو محال .

« وإلا » أى وإن لم يفتقر الفعل إلى مرجح فهو اتفاقى ؛ لأن صدور الفعل حينئذ فى زمان دون آخر لا لمرجح مع إمكان صدوره فى جميع الأزمان ، يكون اتفاقيا .

ص – وهو ضعيف [فإنا] (١) نفرق بين الضرورية والاختيارية ضرورة .

ويلزم عليه فعل البارى .

وأن لا يوصف بحسن ولا قبح شرعا .

والتحقيق أنه يترجح بالاختيار .

ش – ذكر المصنف أولا ضعف الاستدلال المذكور بثلاثة وجوه جدلية . ثم ذكر تحقيق الحق فى مرجح الفعل .

الوجه الأول : أن ما ذكرتم استدلال على ما عُلم بطلانه بالضرورة ، فيكون تشكيكا فى الضروريات ، والتشكيك فى الضروريات لا يستحق الجواب .

وإنما قلنا : استدلال على ما علم بطلانه بالضرورة ؛ لأنا نجد التفرقة بين الأفعال الضرورية والاختيارية بضرورة العقل . فإن الأفعال الضرورية تصدر عن العبد ، وإن أبى عنه ، كحركة الإنسان إلى أسفل بالقسر . والاختيارية لا تصدر عنه إن أبى ، كحركته بالإرادة فى السطوح المستوية . فالاستدلال على أن فعل العبد غير مختار ، استدلال على ما عُلم بطلانه بالضرورة .

الثانى أنه لو كان الدليل الذى ذكرتم على أن فعل العبد غير

---

(١) هكذا فى أ ، ط ، ع وفى الأصل و ب والبابرتى : لأنا ، وغير واضح فى جـ .

مختار ، صحيحا ، للزم أن يكون فعل الله تعالى غير مختار ؛ لأن الترديد المذكور يطرد فيه ، بأن يقال : فعله إما أن يكون لازما أو جائزا . والأول يكون ضروريا ، والثانى إن افتقر إلى مرجح عاد التقسيم فيه ، وإلا فهو اتفاق . لكن فعل الله تعالى بالاختيار اتفاقا ، فلا يكون الدليل المذكور صحيحا .

الثالث : أن الدليل المذكور لو كان صحيحا ، لزم أن لا يوصف فعل العبد بحسن ولا قبح شرعا ؛ لأن فعل العبد غير مختار لما ذكرتم ، وغير المختار لا يتصف بالحسن والقبح شرعا بالإجماع .

اعلم أن كل واحد من الوجهين الأخيرين نقض إجمالى للاستدلال المذكور .

ثم قال المصنف : والتحقيق أن فعل العبد جائز صدوره عنه ولا صدوره ، نظرا إلى ذات الفعل ، ويترجح صدوره على لا صدوره باختيار العبد وعند تعلق اختياره بالفعل يكون لازما . واللزوم باختياره لا ينافى كون الفعل مختارا ؛ لأن لزوم صدور الفعل عن العبد بشرط تعلق الاختيار به ، لا ينافى كونه مقدورا عليه .

ص – وعلى الجبائية : لو حسن الفعل أو قبح لغير الطلب – لم يكن تعلق الطلب لنفسه ؛ لتوقفه على أمر زائد .

ش – لما ذكر إبطال المذهبين الأولين للمعتزلة ، شرع فى إبطال مذهب الجبائية (١) .

---

(١) طائفة من المعتزلة تنسب إلى أبى على الجبائى . انظر ترجمة أبى على .

وتقريره أن يقال : لو كان حسن الفعل وقبحه لغير نفس الطلب ، من الوجوه والاعتبارات العارضة للفعل بالقياس إلى غيره ، لم يكن تعلق طلب الفعل لنفس الفعل ، بل التعلق لأجل ذلك الاعتبار ؛ لأن التعلق حينئذ يتوقف على حصول ذلك الاعتبار الزائد على الفعل . والتالى باطل ، فالمقدم مثله .

٤٣/ب أما بيان بطلان التالى فلأن التعلق نسبة بين الطلب والفعل ، والنسبة بين الأمرين لا يتوقف إلا على حصولهما . والطلب قديم . فإذا حصل الفعل تعلق الطلب به ، سواء عرض ذلك الاعتبار للفعل أو لم يعرض .

فإن قيل : لا نسلم انتفاء التالى ، وذلك لأن تعلق الطلب وإن لم يتوقف إلا على الطلب والفعل ، لكن نفس الطلب يتوقف على الاعتبار الحاصل للفعل الموجب للحسن أو القبح .

أجيب بأن الطلب ، أعنى الأمر والنهى قديم قائم بذات الله تعالى ، كما بين فى الكلام . والجهة الموجبة للحسن أو القبح حادثة ، فكيف يصح توقف القديم على الحادث . بل التوقف إنما يكون للتعلق على تقدير كون الجهة موجبة للحسن ؛ لأنه ما لم تكن الجهة الموجبة للحسن ، لم يحصل تعلق الطلب به .

ولقائل أن يقول : لا نسلم أن الطلب يتعلق بالفعل من حيث هو هو ، حتى يلزم أن لا يتوقف التعلق إلا على الطلب والفعل . لم لا يجوز أن يكون الطلب يتعلق بالفعل إذا كان على الجهة الموجبة للحسن ،

فيكون التعلق الذى هو [نسبة] [١] يتوقف على الفعل بشرط أن يكون على الجهة المذكورة . فما لم يوجد تلك الجهة لم يحصل تعلق الطلب بالفعل .

ص – وأيضا لو حسن الفعل أو قبح لذاته أو صفته – لم يكن البارى مختارا فى الحكم ؛ لأن الحكم بالمرجوح على خلاف المعقول ، فيلزم الآخر ، فلا اختيار .

ش – لما ذكر على إبطال كل واحد من المذهبين دليلا أراد أن يذكر دليلا متناولا لإبطال مذهبهم جميعا . فقال : لو حسن الفعل أو قبح لذاته ، أو لصفة له لازمة ، أو اعتبارية عارضة ، لم يكن البارى تعالى مختارا فى الحكم .

والتالى باطل بالإجماع ، فيلزم بطلان المقدم .

بيان الملازمة أن الفعل الحسن يكون حينئذ راجحا على القبيح فى أن يكون متعلقا لحكم الوجوب ، والفعل القبيح يكون راجحا على الحسن فى أن يكون متعلقا لحكم التحريم ، فحينئذ لا يخلو إما أن يكون الحكم متعلقا بما هو غير راجح بالنسبة إليه ، أو متعلقا بما هو راجح بالنسبة إليه .

والأول باطل ، وإلا يلزم ترجيح المرجوح ، وهو خلاف صريح الحكم ، فيلزم أن يكون متعلقا بما هو راجح بالنسبة إليه . وإذا كان تعلق الحكم بالراجح ضروريا لم يكن مختارا فى حكمه .

---

(١) ب : « فيه » بدل « نسبة » .

فإن قيل : لا يلزم من كون تعلق الحكم بما هو راجح بالنسبة إليه ، أن لا يكون الحكم اختياريا ؛ فإن المختار الحكيم يختار ما يكون على وفق الحكمة .

أجيب بأن أفعال الله تعالى لا تعلل بالحكم والأغراض ، كما بين فى الكلام .

ص – ومن السمع : ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِيْنَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُوْلاً ﴾ لاستلزام مذهبهم خلافه .

ش – هذا دليل آخر للأصحاب على نفى الحسن والقبح العقليين ، مأخوذ من السمع .

توجيهه أن يقال : قوله تعالى : ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِيْنَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً ﴾ (١) يقتضى نفى التعذيب بمباشرة بعض الأفعال وترك بعضها قبل بعثة الرسل إلى غاية البعثة .

ومذهب المعتزلة يستلزم تعذيب تارك بعض الأفعال ومباشرة بعضها قبل بعثة الرسل ؛ لأن الحسن والقبح على مذهبهم يتحقق قبل البعثة .

والحسن فى بعض الأفعال مستلزم لكونه واجبا ، والقبح فى بعضها مستلزم لكونه حراما ، فيكون بعض الأفعال قبل البعثة واجبا وبعضها حراما . فمن ترك البعض الواجب أو باشر البعض المحرم عذب ؛ لأن

---

(١) ١٥ : الإسراء – ١٧ .

الواجب ما يستحق تاركه العذاب ، والحرام ما يستحق فاعله العذاب . فالتعذيب بمباشرة بعض الأفعال وترك بعضها قبل بعثة الرسل لازم لمذهب المعتزلة ، وهو مناف لمقتضى الآية ، فيكون مذهبهم مستلزما لخلاف مقتضى الآية ، أى لمنافيه . وإذا كان اللازم منافيا لشيء يكون الملزوم منافيا له ، فيكون مذهبهم منافيا لمقتضى الآية . ومقتضى الآية ثابت فيلزم ٤٤/أ انتفاء مذهبهم .

فإن قيل : لا نسلم أن التعذيب بمباشرة بعض الأفعال وترك بعضها لازم لمذهب المعتزلة ، بل استحقاق التعذيب بمباشرة بعضها وترك بعضها يكون لازما لمذهبهم ، واستحقاق التعذيب لا يستلزم العذاب ؛ لجواز العفو ، فلا يكون مذهبهم مستلزما لما هو خلاف مقتضى الآية .

أجيب بأن مذهب المعتزلة أن تعذيب العبد على ارتكاب الصغائر قبل التوبة ، وعلى الكبائر بعدها واجب على الله تعالى ، فيكون التعذيب لازما لاستحقاق العذاب على مذهبهم .

ص – قالوا : حسن الصدق النافع والإيمان ، وقبح الكذب الضار والكفران ، معلوم بالضرورة (١) من غير نظر إلى عرف أو شرع أو غيرهما .

والجواب : المنع . [بل] (٢) بما ذكر .

ش – هذا دليل المعتزلة على أن الحسن والقبح ذاتيين للفعل .

---

(١) فيما عدا ط ، ع : ضرورة بدل « بالضرورة » .

(٢) زيادة من جـ ، ع ، ط والبابرتى .

توجيهه أن يقال : حسن الصدق النافع والإيمان وقبح الكذب الضار والكفران معلوم [بالضرورة] [١] لكل عاقل من غير نظر إلى عرف أو شرع ، أو برهان . فلو لم يكن حسن هذه الأمور وقبحها ذاتيين لها ، لما كان كذلك وإذا كان الحسن والقبح ذاتيين فى بعض الأفعال ، وجب أن يكونا ذاتيين لجميعها ؛ إذ لا قائل بالفرق .

وتوجيه الجواب أن يقال : لا نسلم أن الحسن والقبح فى هذه الأمور معلوم بالضرورة ، بل علم حسن هذه الأمور وقبحها بما ذكر ، أى العرف ، أو الشرع ، أو البرهان . لأنا لو قدرنا أنفسنا خالية عن موجبات الشرع والعرف والبرهان ، وعرضنا هذه الأمور على أنفسنا ، لم يحصل لنا جزم بحسن هذه الأمور ولا بقبحها .

ص – قالوا : إذا استويا فى المقصود مع قطع النظر عن كل مقدر [٢] – آثر العقل الصدق .

ش – هذا دليل آخر للمعتزلة على أن الحسن والقبح ذاتيان للفعل .

وتوجيهه أن يقال : إذا استويا ، أى الصدق والكذب فى المقصود ، أى فى جميع الأمور التى يمكن أن يكون متعلقا لغرض العاقل بحيث لا يختلفان إلا بكون أحدهما صدقا والآخر كذبا مع قطع النظر

---

(١) فى الأصل : للضرورة .

(٢) ط : « مقدار » بدل « مقدر » وهو خطأ .

عن كل مقدر من شرع أو عرف أو برهان آثر العقل الصدق . فلولا أن الصدق لذاته يقتضى الحسن لما آثره العقل .

ص – وأجيب بأنه تقدير مستحيل ، فلذلك يستبعد منع إيثار الصدق .

ولو سلم [فلا يلزم] (١) فى الغائب ؛ للقطع بأنه لا يقبح من الله تمكين العبد من المعاصى ويقبح منا .

ش – أجاب المصنف عنه بأن تقدير استواء الصدق والكذب فى المقصود مع قطع النظر عن الغير تقدير مستحيل ؛ لأن الصدق والكذب متنافيان . ومن المحال تساوى المتنافيين فى جميع الصفات .

فلذلك ، أى فلأجل ذلك التقدير المستحيل يستبعد العقل منع إيثار الصدق ، [ولا يلزم] (٢) من استبعاد العقل منع إيثار الصدق على ذلك التقدير استبعاده فى نفس الأمر . وإنما يلزم ذلك أن لو كان ذلك التقدير واقعا فى نفس الأمر ، وهو ممنوع .

ولئن سلمنا أن ذلك التقدير ممكن . فيكون دليلا على حسن الصدق فى حق الشاهد ، فلا نسلم حسنه فى حق الغائب ؛ إذ لا يستبعد منع إيثار الصدق بالنسبة إلى الغائب . والنزاع إنما وقع فى الحسن والقبح للأفعال بالنسبة إلى أحكام الله ، ولا يمكن قياس حسن

---

(١) فى الأصل و أ : فلا مستحيل يلزم . إلخ .

(٢) فى الأصل : ولا يمنع ، وهو خطأ .

الصدق فى حق الله تعالى ، الذى هو الغائب ، على حسن الصدق فى الشاهد . فإنا نقطع بأنه لا يقبح من الله تعالى تمكين العبد من المعاصى ؛ لأنه واقع ، ولو كان قبيحا لم يقع ؛ لامتناع صدور القبيح من الله تعالى ويقبح منا تمكين الغير من المعصية .

وإذا جاز أن يكون الشىء قبيحا بالنسبة إلينا ، غير قبيح بالنسبة إليه لم يمكن قياس حسن الصدق فى حق الله تعالى على حسنه فى حقنا .

ص – قالوا لو كان شرعيا – لزم إفحام الرسل ، فيقول لا أنظر
٤٤/ب فى معجزتك حتى يجب النظر ويعكس ، أو لا يجب حتى يثبت الشرع ويعكس (١) .

ش – هذا دليل آخر للمعتزلة على أن الحسن والقبح غير شرعيين .

وتوجيهه أن يقال لو كان الحسن والقبح شرعيين لزم إفحام الرسل أى عدم تمكنهم من إثبات النبوة . والتالى باطل بالاتفاق فيلزم بطلان المقدم .

بيان الملازمة أن الرسول إذا ادعى النبوة وأظهر المعجزة وقال للمعاند : انظر فى معجزتى حتى يظهر لك صدق دعواى . فيقول المعاند : لا أنظر فى معجزتك حتى يجب النظر علىَّ فى معجزتك .

ويعكس أى ويعكس المعاند ويقول : ولا يجب النظر علىَّ

---

(١) ع : وبعكس .

إلا بنظرى فى معجزتك ؛ لأنه حينئذ يكون وجوب النظر شرعيا ، فيتوقف وجوب النظر على ثبوت الشرع ، وثبوت الشرع على ثبوت دلالة المعجزة على صدق الرسول فى دعواه ، وثبوت دلالة المعجزة على صدق الرسول يتوقف على النظر فى المعجزة . وحينئذ يقول : لا أنظر فى معجزتك لئلا يثبت نبوتك ، فلا يتمكن الرسول من إثبات النبوة فيلزم الإفحام .

أو يقول المعاند : لا أنظر فى معجزتك حتى يجب النظر علىّ ولا يجب على النظر فى معجزتك حتى يثبت الشرع ضرورة توقف الوجوب على الشرع حينئذٍ ويعكس المعاند ويقول : ولا يثبت الشرع ما لم يجب على النظر ؛ لأنه حينئذ لا يثبت إلا بنظرى فى معجزتك ، ولا أنظر فيها ما لم يجب النظر فيلزم الإفحام أيضا .

ص - والجواب أن وجوبه عندهم نظرى فنقوله (١) بعينه على أن النظر لا يتوقف على وجوبه .

ولو سلم - فالوجوب بالشرع نَظَر أو لم ينظر ، ثبت أو لم يثبت .

ش - أجاب المصنف عن الدليل المذكور أولا بأن الدليل المذكور مشترك الإلزام أى يلزم منه إفحام الأنبياء على تقدير كون الحسن والقبح عقليين . وذلك لأن وجوب النظر عند المعتزلة نظرى ، لا يعلم إلا بالنظر والاستدلال ، فحينئذ يقول المعاند للنبى : لا أنظر فى

---

(١) ط ، ع والبابرتى : فيقول . والصحيح ما أثبتناه . وفى المنتهى : فنقوله بعينه .

معجزتك حتى يجب عليَّ النظر ، ولا يجب على النظر فى معجزتك إلا بنظرى ، فلا أنظر لئلا يجب على النظر . فيلزم الإفحام . وكلما تجعل المعتزلة جوابا عن ذلك فهو جوابنا عما ذكروه .

وثانيا : بأن النظر فى المعجزة لا يتوقف على وجوب النظر ؛ لإمكان أن ينظر العاقل قبل تعلق الوجوب به .

ولئن سلمنا أن النظر يتوقف على وجوب النظر ، فوجوب النظر إنما يكون بالشرع عندنا ، ولا يتوقف على نظر العاقل فى المعجزة . فوجوب النظر على العاقل متحقق فى نفس الأمر ، سواء نظر أو لم ينظر ، ثبت الشرع عنده أو لم يثبت ولا امتناع فى ذلك ؛ لأن غايته أنه تكليف للغافل عن وجوب المكلف به عليه ، وهو جائز فى هذه الصورة للضرورة .

فإن قيل على الأول : لا نسلم أن الإلزام مشترك ؛ فإن وجوب النظر عند المعتزلة وإن كان نظريا لكن من النظريات الجليَّة التى تسمى نظرية القياس ؛ فإن النظر يحصل به دفع الضرر ، وكل ما يحصل به دفع الضرر فهو واجب ، فهاتان المقدمتان قطعيتان ، وانسياق الذهن منها إلى النتيجة انسياق طبيعى ، فهو واضح يجرى مجرى الضروريات .

أجيب بأن العلم بوجوب النظر يتوقف على أن النظر فى الأمور الإلهية يفيد العلم . وذلك ليس بجلى بل خفىٌّ . ولذلك اختلف فى [أن] (١) النظر فى الإلهية يفيد العلم أو الظن .

---

(١) زيادة من أ ، ب ، جـ .

ثم بتقدير أن النظر يفيد العلم ، إنما يجب أن لو عرف أن غير النظر لا يقوم مقامه فى إفادة العلم . وذلك مما لا سبيل إليه إلا بالنظر الدقيق . وإذا كان العلم بوجوب النظر موقوفا على ذينك المقامين النظريين ، فالحكم بكونه من النظريات الجلية من قبيل المكابرة . ٤٥ /أ

ص – قالوا : لو كان ذلك – لجازت المعجزة من الكاذب ، ولامتنع [الحكم] [١] بقبح نسبة الكذب إلى [٢] الله تعالى . قبل السمع والتثليث وأنواع الكفر من العالِم [بخلافه] [٣] .

ش – قالت المعتزلة : الحسن والقبح ليسا بشرعيين لوجهين :

أحدهما : أنهما لو كان شرعيين لجاز ظهور المعجزة من الكاذب . والتالى ظاهر البطلان فالمقدم مثله .

بيان الملازمة أنه لو كان شرعيين لحسُن من الله كل شيء ، ولو حسُن من الله كل شيء لحسُن منه إظهار المعجزة على يد الكاذب ، فيجوز أن تظهر المعجزة منه .

الثانى : أنه لو كانا شرعيين لامتنع الحكم من العالم قبل ظهور

---

(١) فى الأصل : العلم .

(٢) فيما عدا ط ، ع : على بدل « إلى » .

(٣) زيادة من ط ، ع . وقال التفتازانى : « أى بخلاف ما ذكر من التثليث وغيره » . وفى بعض النسخ : « من العالم بحاله » أى الذى يعلم حاله تعالى وأنه ليس ثالث ثلاثة ولا زوجة له ولا ولد » .

انظر : حاشية التفتازانى على شرح العضد ١ : ٢١٦ .

الشرع بقبح نسبة الكذب على الله تعالى وبقبح التثليث ، وبقبح أنواع الكفر من العالم . والتالى باطل فالمقدم مثله .

أما الملازمة فلأنه لا مجال لحكم العقل حينئذ ولم تظهر الشريعة بعدُ .

وأما بطلان التالى فلأن العقلاء يحكمون بقبح ما ذكرنا من الأمور .

ص – وأجيب بأن الأول إن امتنع فلمدرك آخر .

والثانى [ملتزم] (١) إن أريد [به] (٢) التحريم الشرعى .

ش – أجاب المصنف عن الأول : بأنه إن أريد بالجواز ، الجواز العقلى ، على معنى أنه لا يمتنع إظهار المعجزة على يد الكاذب امتناعا ذاتيا ، فلا نسلم انتفاء التالى ؛ فإن إظهار المعجزة على يد الكاذب لا يمتنع لذاته .

وإن أريد بالجواز ، الجواز بحسب العادة فلا نسلم صدق الملازمة ؛ لأنه يجوز أن يكون الحسن والقبح شرعيين ، وامتناع إظهار المعجزة على يد الكاذب يدرك بمدرك آخر غير القبح الذاتى . وذلك لأنا نعلم امتناع المعجزة على يد الكاذب بالعادة .

---

(١) فى الأصل : يلزم .

(٢) زيادة من ط ، ع .

وعن الثانى : بأنا لا نسلم انتفاء التالى أيضا ، إن أريد بالحكم بقبح هذه الأمور ، الحكم بتحريمها بحسب الشرع ؛ لأنا نلتزم أنه يمتنع الحكم بقبح هذه الأمور بحسب الشرع قبل ظهور الشريعة .

وإن أريد به الحكم بتحريمه بحسب العقل فلا مجال له عندنا ؛ إذ لا نقول به .

ص – (مسألتان) على التنزل .

ش – اعلم أن وجوب شكر المنعم عقلا ، وحكم الأشياء قبل ورود الشرع نوعان على ثبوت قاعدة الحسن والقبح العقليين ، وبطلانها يوجب بطلانهما . إلا أن الأصحاب عادتهم أن يسلموا تلك القاعدة ويثبتوا إبطال قول المعتزلة فى المسألتين على تقدير ثبوت القاعدة المذكورة إظهارا لسقوط كلامهم فى المسألتين . فلهذا يقال لهذين الفرعين مسألتان على التنزل .

ومعنى التنزل ههنا : الانتقال من [مذهب] (١) الحق الذى هو أعلى مرتبة إلى مذهبهم الباطل الذى هو فى غاية الانخفاض .

ص – الأولى : شكر المنعم ليس [بواجب] (٢) عقلا ؛ لأنه لو وجب – لوجب لفائدة ، وإلا كان عبثا ، وهو قبيح .

ولا فائدة لله تعالى لتعاليه عنها .

---

(١) ب ، جـ : مذهبنا .

(٢) فى الأصل : « بواجب واجب » و « واجب » والثانى ، مكرر .

ولا للعبد فى الدنيا ؛ لأنه مشقة ، ولا حظ للنفس فيه .

ولا فى الآخرة ؛ إذ لا مجال للعقل فى ذلك .

ش – المسألة الأولى : فى أن شكر المنعم ليس بواجب عقلا .

وشكر المنعم عبارة عن استعمال جميع ما أنعم الله به على العبد من القوى والأعضاء ، ظاهرة وباطنة مدركة ومحركة ، فيما خلق الله سبحانه وتعالى لأجله ، كاستعمال النظر فى مشاهدة مصنوعاته وآثار رحمته ليستدل على صانعها .

وتوجيه الدليل أن يقال : لو وجب شكر المنعم عقلا ، لوجب لفائدة .

والتالى باطل فالمقدم مثله .

أما الملازمة فلأنه لو وجب لا لفائدة لكان عبثا ، وهو قبيح عقلا .

وأما بيان انتفاء التالى فلأنه لو كان لفائدة لكانت تلك الفائدة إما للمشكور ، وهو باطل لتعاليه عن الفائدة .

أو للعبد فى الدنيا وهو باطل ؛ لأن الشكر الذى هو القيام
٤٥/ب باستعمال جميع ما أعطاه الله تعالى من القوى والأعضاء فيما خلق الله لأجله ، مشقة عظيمة ، ولاحظ للنفس فيه .

أو فى الآخرة ، وهو باطل ؛ إذ لا مجال للعقل فى ذلك ، أى لا جزم للعقل فى حصول الفائدة الأخروية ؛ لأن الجزم بحصول الفائدة

الأخروية للعقل إنما يكون إذا جزم العقل لحصول الثواب أو دفع العقاب على الإتيان بالشكر ، وهو ممنوع ؛ لاحتمال العقاب على الشكر .

ص – قولهم : الفائدة : الأمن من احتمال العقاب فى الترك [وذلك] (١) لازم الخطور ، مردود بمنع الخطور فى الأكثر .

ولم سلم – فمعارَض باحتمال العقاب على الشكر ؛ لأنه تصرف فى ملك الغير (٢) .

أو لأنه كالاستهزاء . كمن شكر ملكا على لقمة ، بل اللقمة بالنسبة إلى الملك أكثر .

ش – هذا جواب إيراد المعتزلة على المقدمة الثانية بأن الشكر لا يجوز أن يكون لفائدة للعبد فى الدنيا .

وتوجيه الإيراد أن يقال : لا نسلم أنه لا يجوز أن يكون الشكر لفائدة العبد فى الدنيا .

قوله : لأنه لا حظ للنفس فى الشكر .

قلنا : لا نسلم أن لا حظ للنفس فى الشكر . وذلك لأن فائدة الشكر الأمن من احتمال العقاب فى ترك الشكر الموجب لخوف النفس ؛ إذ هذا الاحتمال لازم أن يخطر على قلب العاقل . والأمن من الاحتمال الذى هو موجب للخوف من أعظم الفوائد .

---

(١) فى الأصل : « وهو » بدل « وذلك » .
(٢) ط : غيره .

وتقرير الجواب أن قولهم مردود ؛ لأنا نمنع أن هذا الاحتمال لازم الخطور بالبال حتى يكون الأمن منه فائدة .

فقوله : « قولهم » مبتدأ ، وقوله : « مردود » خبره .

ولئن سلم أن هذا الاحتمال لازم الخطور بالبال فمعارض باحتمال العقاب على الشكر بوجهين :

أحدهما : أن إقدامه على الشكر تصرف فى ملك الغير بغير إذنه ؛ لأن الإقدام على الشكر إنما هو باستعمال الأعضاء والقوى التى هى كلها ملك الحق تبارك وتعالى ، والتصرف فى ملك الغير بغير إذنه ، يحتمل العقاب عليه .

الثانى : أن القيام بالشكر على نعم الله تعالى كالاستهزاء بالمنعم . كمن شكر ملكا على لقمة أنعم الملك عليه فى المحافل العظيمة . بل اللقمة بالنسبة إلى خزانة الملك أكثر من [نعم] (١) الله تعالى على العبد بالقياس إلى خزائنه (٢) تعالى . فلعل الشاكر يستحق العقاب بسبب شكره .

ص – الثانية : لا حكم فيما لا يقضى العقل فيه بحسن ولا قبح .

---

(١) أ ، ب ، جـ : نعمة .

(٢) أ : خزانة الله تعالى .

وثالثها : لهم الوقف عن (١) الحظر والإباحة .

وأما غيرها – فانقسم عندهم إلى الخمسة .

ش – المسألة الثانية : فى حكم الأشياء قبل الشرع .

مذهب الشيخ أبى الحسن الأشعرى رحمه الله وأتباعه أن أفعال العقلاء قبل الشرع لا حكم لها ؛ ضرورة بطلان الحسن والقبح العقليين وعدم الشرع .

وأما المعتزلة فقالوا : الأفعال إما أن تكون اضطرارية ، كالنفَس فى الهواء ونحوه ، أو لا . والأولى : لابد من القطع بكونها مباحة .

والثانية : إما أن لا يقضى العقل فيها بحسن ولا قبح ، أى لا يهتدى العقل إلى حسنها أو قبحها ، أو يقضى فيها بحسن أو قبح .

والأولى : اختلفوا فيها على ثلاثة مذاهب :

الأول : الحظر ، وهو مذهب البغدادية من المعتزلة (٢) .

والثانى : الإباحة ، وهو مذهب معتزلة البصرة (٣) .

---

(١) البابرتى : « على » بدل « عن » .

(٢) وهم : واصل بن عطاء ، وعمرو بن عبيد ، وعثمان الطويل ، وحفص بن سالم ، والحسن بن ذكوان ، وخالد بن صفوان ، وإبراهيم بن يحيى المدنى ، وأبو الهذيل العلاف ، وأبو بكر الأصم ، ومعمر بن عباد ، والنظام ، والشمام ، والفوطى ، وبشر بن المعتمر ، والاسوارس ، وعباد بن سليمان ، والجاحظ ، وأبو على الجبائى ، وأبو هاشم الجبائى . (انظر : فرق وطبقات المعتزلة ص ١٣٥) .

(٣) وهم : بشر بن المعتمر ، وهو مؤسس فرع بغداد ، وأبو موسى المردار ، وأحمد بن أبى داؤد ، وثمامة بن الأشرس ، وجعفر بن حرب ، وجعفر بن مبشر ، والإسكافى ، وعيسى بن الهيثم الصوفى ، والخياط ، وأبو القاسم البلخى الكعبى . (المرجع السابق ص ١٣٦) .

و « ثالثها » أى ثالث المذاهب « لهم » أى للمعتزلة : التوقف عن الحظر والإباحة .

وأفاد بقوله : « لهم » : أن هذا الاختلاف فيما بين المعتزلة القائلين بوجود الحكم .

لا فيما بين الأشاعرة ؛ لأن مذهبهم ، أن لا حكم للأفعال قبل الشرع مطلقا .

ولما نبه « بالثالث » على مذهب التوقف عن الحظر والإباحة ، علم أن أحد الأولين : الحظر ، والآخر : الإباحة .

والثانية : وهى التى يقضى العقل فيها بحسن أو قبح فعندهم ينقسم إلى الأقسام الخمسة . لأن قضاء العقل فيها إما بالحسن أو بالقبح . والأول : إما أن لا يترجح وجوده على تركه ، وهو المباح .
٤٦/أ أو يترجح وجوده على تركه ، وحينئذ إما أن يلحق تاركه الذم ، وهو الواجب أولا ، وهو المندوب .

والثانى ، وهو الذى قضاء العقل فيه بالقبح : إما أن يلحق فاعله ذم ، وهو الحرام ، أو لا ، وهو المكروه .

وأفاد بقوله : « عندهم » أن تحقق هذه الأقسام الخمسة قبل الشرع على رأى المعتزلة . وأما على رأى الأشاعرة فلا . فعلم من سياق كلامه أن مذهب الأشاعرة أن لا حكم قبل الشرع للأفعال مطلقا ، وإن لم يصرح به .

ص – لأنها لو كانت محظورة وفرضنا ضدين – لكلف بالمحال .

ش – اعلم أن غرض الأصحاب عن التنزل إبطال قول المعتزلة فى الأفعال الاختيارية التى لا يقضى العقل فيها بحسن ولا قبح ، على تقدير ثبوت قاعدة الحسن والقبح ، لا إبطال قولهم فى الأفعال الاضطرارية ، والأفعال التى يقضى العقل فيها بحسن وقبح ؛ فإنهم اكتفوا فى إبطال قولهم فى هذين المقامين على ما قيل فى إبطال قاعدة الحسن والقبح . فلذلك لم يتعرض المصنف إلا لإبطال المذاهب الثلاثة فى الأفعال التى لم يقض العقل فيها بحسن ولا قبح . فبدأ بإبطال مذهب القائلين بالحظر .

وتقريره أن الأفعال التى لم يقض العقل فيها بحسن ولا قبح ، لو كانت محظورة ، أى محرمة قبل الشرع ، وفرضنا ضدين ، لزم التكليف بالمحال . والتالى باطل فالمقدم مثله .

بيان الملازمة أن هذه الأفعال لو كانت محرمة ، لوجب ترك جميعها . فلو فرض فى تلك الأفعال ضدان بحيث يمتنع ترك كل منهما كالحركة والسكون فإنه يمتنع ترك واحد منهما ، لزم التكليف بالمحال .

ص – الأستاذ إذا ملك جوادٌ بحراً لا ينزف ، وأحب مملوكُه قطرةً – فكيف يدرك تحريمها عقلا ؟

ش – اعلم أن الأستاذ أبا إسحاق الإسفرائينى قنع فى رد هذه الطائفة أعنى القائلين بالحرمة ، بمثال فى الشاهد ، وهو لا يفيد إلا مجرد الاستبعاد .

وتوجيهه أن يقال أن الجواد إذا ملك بحرا لا ينزف ، أى لا يذهب ماؤه ، وأحب مملوكه قطرة منه فكيف يدرك تحريمه عقلا ؟ أى لا يتصور منع الجواد المملوك عن تلك القطرة . فكذلك الجواد المطلق جل شأنه المالك لجميع النعم ، إذا أحب عبد من عباده الاستلذاذ بنعمة من نعمه التى هى أقل بالنسبة إلى نعمه من تلك القطرة إلى بحر الجواد ، فكيف يتصور تحريمها .

ص – قالوا : تصرف فى ملك الغير .

قلنا : يبتنى (*) على السمع .

ولو سلم (١) ففيمن يلحقه ضرر ما (٢) .

ولو سلم – فمعارض بالضرر الناجز .

ش – القائلون بالحظر قالوا : إن مباشرة الأفعال المذكورة ، تصرف فى ملك الغير بغير إذنه ، فيكون حراما ، كما فى الشاهد .

أجاب المصنف عنه بأن كون التصرف فى ملك الغير حراما يبتنى على السمع ولا سمع قبل الشرع ، فلا يحكم بكونه حراما .

ولو سلم أنه علم بالعقل لا بالسمع أن التصرف فى ملك الغير حرام ، ولكن لا نسلم أن التصرف فى ملك الغير مطلقا حرام عقلا ، بل

(*) ط : ينبنى .

(١) « ولو سلم » ساقط من البابرتى .

(٢) « ما » ساقط من البابرتى .

التصرف فى ملك من يلحقه ضرر حرام عقلا ، أما غيره فلا ، [كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس من نار غيره] (١) .

ولو سلم أن التصرف فى ملك الغير مطلقا – سواء تضرر أو لم يتضرر – حرام عقلا ، لأنه يجوز أن يتضرر المتصرف به آجلا ، لكنه معارض بالضرر الناجز أى الحاضر ، فإن الترك يوجب الضرر فى الحال ، ودفع الضرر واجب عقلا ، واعتبار الحاضر أولى .

قيل فى هذه المعارضة نظر ؛ لأن صورة الضرر الناجز هى التى يقضى العقل فيها بالقبح ، وهى لا تكون محل النزاع . بل النزاع إنما كان (٢) فى صورة لا يهتدى العقل إلى حسنها وقبحها .

أجيب بأن المراد بقوله : بالضرر الناجز ، (٣ [جواز الضرر الناجز بطريق الاحتمال ، لا الجزم بتحقق الضرر الناجز] ٣) . فحينئذ لا يكون خارجا عن محل النزاع ؛ لأن العقل وإن لم يقض فيه بحسن ولا قبح لكن لم يجزم بعدم احتمال الضرر الناجز .

ص – وإن أراد المبيح أن لا حرج – فمسلم .

وإن أراد خطاب الشارع – فلا شرع .

---

(١) ما بين القوسين زيادة من أ ، ب ، جـ .
(٢) ب : يكون .
(٣) زيادة من أ ، ب ، جـ .

وإن أراد حكم العقل (بالتخيير ،) [1] – فالفرض أنه لا مجال للعقل فيه .

٤٦/ب **ش** – لما فرغ عن إبطال مذهب الحظر ، شرع فى إبطال مذهب الإباحة .

وتقريره أن المبيح إن أراد بكونه مباحا ، أن لا حرج فى الفعل والترك فمسلم ؛ إذ الحرج إنما يحصل من الشرع ولا شرع .

وإن أراد بالإباحة خطاب الشارع – وهو الإذن الشرعى فى الفعل مع نفى الحرج – فلا إباحة قبل الشرع ؛ إذ لا شرع .

وإن أراد بالإباحة حكم العقل بالتخيير بين الفعل والترك ، فلا إباحة أيضا ؛ إذ الفرض أنه من الأفعال التى لا مجال للعقل فيها بأن تقضى بكونها حسنة أو قبيحة .

ص – قالوا : خلَقه وخلَق المنتفع به ، فالحكمة تقتضى الإباحة .

قلنا : معارض بأنه ملك غيره .

وخلفه ليصبر فيثاب .

ش – القائلون بالإباحة قالوا : إن الله تعالى خلق ما ينتفع به

---

(١) بالتخيير ساقط من ط .

من الطعوم ، وخلق ما ينتفع به مع إمكان أن لا يخلقهما ، فالحكمة تقتضى الإباحة ؛ إذ المنع من الانتفاع به لا يناسب الحكيم لأنه إن لم يكن فى خلقه فائدة ، يكون عبثا . ويستحيل أن يعود الفائدة إلى الخالق لتعاليه عنها . فلابد وأن يكون للمنتفع به .

وليست الإضرار اتفاقا ، فيكون الفائدة الانتفاع ، وهو إما التلذذ أو الاجتناب مع الميل ، أو الاستدلال بالصانع ؛ إذ الأصل عدم الغير ، ولا يحصل شيء منها إلا بالتناول ، فيكون التناول مباحا .

أجاب المصنف عنه بمعارضة ومناقضة .

أما المعارضة فهى ما استدل به القائلون بالحظر بأنه تصرف فى ملك الغير بغير إذنه فيحرم ؛ لأن الحكمة تقتضى عدم التصرف فى ملك الغير .

وأما المناقضة فهى أنا لا نسلم أن الانتفاع لا يحصل بدون التناول ؛ لجواز أن يكون خلقه ليصبر المكلف على ترك التناول فيثاب على الصبر .

ولقائل أن يقول : المعارضة بدليل القائلين بالحرمة مما ينافى تسليم المصنف الإباحة بمعنى أن لا حرج فيه .

ص - وإن أراد الواقف أنه وقف لتعارض الأدلة - ففاسد .

ش - لما فرغ من إبطال المذهبين شرع فى إبطال مذهب

التوقف . واستفسر بأن قال [١] : إن أراد الواقف بالتوقف عن الحظر والإباحة أنه وقف عن الحكم بكون تلك الأفعال محظورة أو مباحة لتعارض أدلة أصحاب الحظر والإباحة ففاسد ؛ إذ قد بينا فسادها ، فلا تعارض .

وإن أراد أنه وقف لتوقف الحكم بالحظر والإباحة وغيرها على ورود الشرع ، فذلك حق .

★ ★ ★

(١) « بأن قال » ساقط من ب .

ص – الحكم

قيل خطاب الله – تعالى – المتعلق بأفعال المكلفين . فورد مثل : ﴿ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ ﴾ فزيد بالاقتضاء أو التخيير . فورد كون الشيء دليلا وسببا وشرطا . فزيد أو الوضع ، فاستقام .

وقيل بل هو راجع إلى الاقتضاء أو (١) التخيير .

وقيل ليس بحكم .

ش – الأصل الثانى فى الحكم .

وفيه مقدمة وإحدى عشرة (٢) مسألة .

أما المقدمة ففى تعريف الحكم وأقسامه .

قيل فى تعريفه : إنه خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين .

والخطاب مصدر ، معناه توجيه ما أفاد فى الاصطلاح نحو الحاضر أو من فى (٣) حكمه . وأريد به ههنا ما وقع به الخطاب ، وهو ما يقصد به إفهام من هو متهيئ للفهم .

---

(١) ط : « و » بدل « أو » .

(٢) ب : ثلاث عشرة ، وفى جـ : ثلاث عشرة ، ثم شطب لفظ « ثلاث » وكتب فى الحاشية « إحدى » .

(٣) « فى » ساقطة من ب .

فقوله : « الخطاب » كالجنس للحكم ، يتناول خطاب الله تعالى وخطاب المَلَك والبشر . وبإضافته إلى الله تعالى ، خرج عنه خطاب غيره .

وبقوله : « المتعلق بأفعال المكلفين » خرج مثل ﴿ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ ﴾ (١) . فإنه خطاب الله تعالى ، لكن لم يتعلق بأفعال المكلفين .

وقد ورد على اطراد التعريف المذكور مثل : ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ ﴾ (٢) ؛ فإنه يصدق الحد عليه ؛ لأنه خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين ، وليس بحكم .

فزيد على التعريف المذكور قولنا : « بالاقتضاء أو التخيير » فخرج عنه مثل : ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ ﴾ ؛ فإنه وإن كان خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين ، لكن لا بالاقتضاء أو التخيير ؛ فإنه لم يفهم منه طلب فعل أو ترك من المكلف أو تخييره فى فعله وتركه .

٤٧/أ فورد بسبب ازدياد قيد الاقتضاء أو التخيير على عكس الحد كون الشيء دليلا ، كدلوك الشمس للصلاة ، وسببا ، كالزنا لوجوب الحد ، أو شرطا ، كالوضوء للصلاة ، فإنها أحكام ولا يصدق الحد عليها ؛ لأنها وإن كانت متعلقة بأفعال المكلفين ، لم يكن فيها اقتضاء ولا تخيير .

---

(١) ٢٥٥ : البقرة – ٢ .

(٢) ٩٦ : الصافات – ٣٧ .

والتزم بعض الأصوليين اختلال هذا التعريف لكون هذه الأمور أحكاما لا ترجع إلى الاقتضاء والتخيير ، فزاد على التعريف لفظة : « أو الوضع » فاستقام التعريف طردا وعكسا ؛ لأنه دخل فى التعريف حينئذ ما خرج عنه عند عدم ذلك القيد .

وذلك لأن الله تعالى لما جعل الدلوك دليلا على وجوب الصلاة (١) ، والزنا سببا لوجوب الحد (٢) ، والوضوء شرطا لصحة الصلاة (٣) ، كان كلها بوضعه تعالى ، فيدخل جميع ذلك بسبب كونه وضعيا تحت الحكم .

فإن قيل : الحد غير منعكس ؛ لأن بعض الأحكام – وهو الأحكام الثابتة بالسنة والإجماع والقياس – خارج عنه ؛ ضرورة كون الأول خطاب الرسول ، والثانى خطاب أهل الإجماع ، والثالث خطاب القائس .

أجيب عنه بأنا لا نسلم أنها مثبتة للحكم ، بل معرفات للأحكام ، والأحكام ثابتة قبلها ؛ لأنها قائمة بذات الله تعالى .

ومنع الآخرون اختلال التعريف بدون قيد الوضع وقالوا : لا حاجة إلى هذا القيد فى استقامة التعريف .

---

(١) بقوله تعالى : ﴿ أقم الصلوة لدلوك الشمس ﴾ . ٧٨ : الإسراء – ١٧ .
(٢) بقوله تعالى : ﴿ الزانية والزانى فاجلدوا ﴾ الآية . ٢ : النور – ٢٤ .
(٣) بقوله تعالى : ﴿ إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا ﴾ الآية ٦ : المائدة – ٥ .

فذهب فرقة منهم إلى أن ما هو من باب الوضع أحكام راجعة إلى الاقتضاء أو التخيير . وذلك لأن كون الدلوك دليلا على وجوب الصلاة ، وكون الزنا سببا لوجوب الحد ، راجعان إلى الوجوب ، وهو من الاقتضاء . وكون الوضوء شرطا لصحة الصلاة ، راجع إلى الإباحة (١) ، وهو التخيير . فلا حاجة إلى قيد الوضع .

وذهب طائفة أخرى إلى أن ما هو من باب الوضع ليست بأحكام بل علامات لها . وذلك لأن المعنى من كون [الدلوك] (٢) دليلا على وجوب الصلاة ، أن وجوب الصلاة يظهر عند دلوك الشمس .

وكذا سببية الزنا وشرطية الوضوء .

وإذا لم تكن هذه أحكاما ، فلو قيد الحد بالوضع لدخلت تحت الحكم فيلزم بطلان الحد : ضرورة دخول ما ليس من المحدود فيه .

ص – وقيل : الحكم : خطاب الشارع بفائدة شرعية تختص به ، أى لا تفهم إلا منه لأنه إنشاء فلا خارج له (٣) .

---

(١) جـ : كون الوضوء شرطا لصحة الصلاة راجع إلى تحريم الصلاة مع النجاسة أو الحدث ، وكون البيع قبيحا راجع إلى الإباحة ، وهو التخيير . إلخ .

وراجع شرح العضد وحاشية السير (١ : ٢٢٢) .

(٢) ب : الدليل ، وهو خطأ .

(٣) قال البابرتى (٥٥ ب) : « واختاره منا صاحب البديع » وانظر أيضا : بديع النظام لابن الساعاتى ورقة (٢٦ ب) ونصه : « والأولى : خطاب الشرع بفائدة شرعية مختصة به أى لا تفهم إلا منه لكونه إنشاء لا خارج له يفهم منه » .

ش – اعلم أن بعض الأصوليين ذكر للحكم تعريفا آخر ، وهو : أنه خطاب الشارع بفائدة شرعية .

فقوله : « خطاب » كالجنس . وبإضافته إلى الشارع خرج خطاب غيره .

والفائدة هى ما يكون الشيء به أحسن حالا . وخرج بقوله : « بفائدة شرعية » الخطاب الذى يفيد فائدة عقلية أو حسية ، كالإخبار عن المعقولات أو المحسوسات .

وقد أورد عليه بأنه إن أراد بالفائدة الشرعية متعلق الحكم الشرعى ، لزم الدور ؛ لأنه حينئذ يتوقف تعريف الحكم الشرعى على متعلق الحكم الشرعى ، ومتعلق الحكم الشرعى يتوقف معرفته على الحكم الشرعى ، فيلزم الدور .

وإن أراد بها الفائدة التى لا تكون عقلية ولا حسية ، يلزم عدم اطراد الحد ؛ لأن إخبار الشارع عن المغيبات ، مثل قوله تعالى : ﴿ الٓمٓ ۝ غُلِبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ ﴾ [1] . يصدق عليه أنه خطاب الشارع بفائدة غير عقلية ولا حسية . ولا يكون حكما ، فزيد على الحد قيد « تختص به » أى بالخطاب . فخرج عنه الإخبار الشرعى ؛ لأن المراد من قوله : « تختص به » أنه لا يفهم الفائدة الشرعية إلا من ذلك الخطاب .

---

(١) ٢ : الروم – ٣٠ .

والإخبار الشرعى وإن كان خطابا بفائدة شرعية ، لكن تفهم تلك الفائدة من غير ذلك الإخبار .

وأما الفائدة الشرعية التى هى فى الحكم فلا يفهم إلا من الخطاب الذى هو الحكم ؛ لأن الحكم إنشاء ، فلهذا لا يحتمل الصدق والكذب . وإذا كان إنشاء يكون موجبا لمعناه ، أى الفائدة الشرعية .
٤٧/ب فلا شىء خارج للحكم حتى يمكن أن يفهم من غيره ؛ ضرورة كونه موجبا لمعناه . بخلاف الإخبار الشرعى ؛ فإن معناه خارج عنه ، لا يكون الإخبار موجبا له ، فيمكن أن يفهم من غيره .

هذا ما فهمته من كلامه (١) .

ص – فإن كان طلبا لفعل غير كف ، ينتهض تركه فى جميع وقته ، سببا للعقاب – فوجوب .

وإن انتهض فعله خاصة للثواب – فندب .

وإن كان طلبا لكفٍ (٢) عن فعل ينتهض فعله سببا للعقاب – فتحريم .

ومن يسقط « غير كف » فى الوجوب – يقول : « طلبا لنفى فعل » فى التحريم .

وإن انتهض الكف خاصة للثواب – فكراهة .

---

(١) راجع شرح العضد وحاشية السعد والسيد (١ : ٢٢٤) .
(٢) ع والبابرتى : للكف وفى المنتهى : لكفٍ .

وإن كان تخييرا – فإباحة .

وإلا فوضعى .

وفى تسمية الكلام فى الأزل خطابا ، خلاف .

ش – لما ذكر تعريف الحكم أراد أن يبين أقسامه .

والحكم الشرعى إن كان طلبا لفعل غير كف ينتهض ترك ذلك الفعل فى جميع وقته سببا للعقاب ، فهو الوجوب .

فقوله : « طلبا » يخرج التخيير والوضعى .

وقوله : « غير كف » يخرج عنه الحرمة ؛ فإنها أيضا طلب فعل ، وهو الكف على رأى من يقول : إن الكف فعل .

وقوله : ينتهض تركه سببا للعقاب ، أى يصير تركه سببا لاستحقاق العقاب ، يخرج عنه الندب والكراهة .

وخروجها بقوله : « غير كف » لا ينافى خروجها بهذا القيد .

وإنما قال : « فى جميع وقته » ليدخل فى التعريف مثل وجوب صلاة الظهر ؛ فإنه طلب فعل غير كف لا يكون تركه سببا لاستحقاق العقاب فى وقته ، لكن يكون تركه فى جميع وقته سببا للعقاب .

وإن كان الحكم طلبا لفعل غير كف ينتهض فعله خاصة سببا للثواب فندب .

وإنما قال : « خاصة » ليعرف أنه لا يترتب على تركه شيء . فيخرج عنه الوجوب .

وإن كان الحكم طلبا لكف عن فعل يكون فعله سببا لاستحقاق العقاب ، فتحريم .

والأولى أن يقال : فحرمة ، ليكون مناسبا لقوله : « فوجوب » و « ندب » .

وقوله : « ومن يسقط غير كف فى الوجوب » إشارة إلى قول من يقول : الكف غير فعل ، وهو يسقط « غير كف » فى تعريف الوجوب ؛ لأن ذكر الفعل يغنى عنه ، ويقول فى تعريف التحريم : إنه طلبٌ لنفى فعل يكون فعله سببا للعقاب .

وإن كان الحكم طلبا لكف انتهض ذلك الكف خاصة سببا للثواب ، فكراهة .

وإنما ذكر « خاصة » ليعلم أن فعله لا يترتب عليه شىء .

وإن كان الحكم بتخيير المكلف بين الفعل والترك ، فإباحة .

وإلا ، أى وإن لم يكن الحكم طلبا ولا تخييرا فوضعى .

وتحقق مما ذكرنا أقسام الحكم وتعريفاتها .

واختلف الأصوليون فى تسمية الكلام فى الأزل خطابا . فمن ذهب إلى أن الخطاب هو ما يقصد به إفهام من هو متهيئ للفهم ، لا يسمِّى الكلام فى الأزل خطابا ؛ لأنه لم يقصد به إفهام متهيئ للفهم .

ومن ذهب إلى أن الخطاب ما يقصد به الإفهام ، ولم يقيد بقوله « من هو متهيئ للفهم » يسمِّى خطابا ؛ لأنه يقصد به الإفهام فى الجملة .

ص - الوجوب : الثبوت والسقوط .

وفى الاصطلاح ، ما تقدم .

والواجب : الفعل المتعلق للوجوب ، كما تقدم .

ش - الوجوب فى اللغة يطلق على الثبوت . قال عليه السلام : « إذا وجب المريض فلا تبكين باكية » (١) أى ثبت واستقر وزال عن الاضطراب .

وعلى السقوط . قال الله تعالى : ﴿ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا ﴾ (٢) أى سقطت .

والوجوب فى عرف الفقهاء ، هو ما تقدم فى قسمة الحكم الشرعى .

والواجب : الفعل الذى تعلق به الوجوب ، كما تقدم من أنه فعل غير كف ينتهى تركه سببا للعقاب ؛ لأنه هو الذى تعلق به .

---

(١) رواه مالك فى الموطأ ١٦ - كتاب الجنائز ، ١٢ - باب النهى عن البكاء على الميت ، حديث رقم (٣٦) ٢٣٣/١ ، عن جابر بن عتيك أن رسول الله ﷺ جاء يعود عبد الله بن ثابت . فوجده قد غلب عليه . فصاح به . فلم يجبه فاسترجع رسول الله ﷺ وقال : غلبنا عليك يا أبا الربيع . فصاح النسوة وبكين . فجعل جابر يسكتهن . فقال رسول الله ﷺ : « دعهن ، فإذا وجب فلا تبكينَّ باكية » . قالوا : يا رسول الله وما الوجوب ؟ قال : « إذا مات » الحديث ورواه النسائى فى الجنائز ، النهى عن البكاء على الميت ١٣/٤ .

(٢) ٣٦ : الحج - ٢٢ .

ص – وما يعاقب تاركه – مردود ؛ لجواز [١] العفو .

وما أوعد بالعقاب على تركه [٢] – مردود بصدق إيعاد الله تعالى .

وما يخاف – مردود بما يشك فيه .

٤٨/أ **ش** – لما ذكر التعريف الصحيح للواجب ، أراد أن يبين الرسوم المزيفة التى ذكرها الأصوليون له .

منها : أن الواجب : ما يعاقب تاركه . وهو مردود ؛ لأنه غير معكس ؛ لأنه يجوز العفو عن العقاب بشفاعة أو بغيرها . فيصدق الواجب بدون الحد ؛ ضرورة انتفاء العقاب .

ولا يقدح ذلك فى التعريف المختار للواجب ؛ لأن الترك وإن كان سببا لاستحقاق العقاب لكن يجوز أن يتخلف العقاب عنه لمانع ، وهو : العفو .

ومنها : أن الواجب : ما أوعد بالعقاب على تركه . وهو أيضا مردود ؛ ضرورة عدم انعكاسه ؛ لأن ما أوعد بالعقاب على تركه ، يجب أن يعاقب على تركه ؛ لأن إيعاد الله تعالى صدق ؛ لامتناع الخلف فى خبره ، فيتحقق الواجب فى صورة العفو ، مع عدم تحقق التعريف المذكور .

---

(١) ط : بجواز .

(٢) ط : تاركه بدل « على تركه » .

ومنها : أن الواجب ما يخاف على تركه . وهو أيضا مردود ؛ لأن المندوب الذى يشك فيه ، قد يخاف على تركه ، مع أنه غير واجب ، فيلزم عدم اطراد التعريف .

قيل : يمكن أن يكون مراده أن الفعل الواجب الذى يشك فى وجوبه لعدم الدليل على وجوبه لا يخاف على تركه ، فيصدق الواجب بدون التعريف ، فيلزم عدم الانعكاس .

ص – القاضى : ما يذم تاركه شرعا بوجهٍ ما .

وقال : « بوجه ما » ليدخل (١) الواجب الموسع والكفاية .

حافظ على عكسه فأخلَّ بطرده ؛ إذ يرد الناسى والنائم والمسافر .

فإن قال : يسقط الوجوب بذلك .

قلنا : ويسقط بفعل البعض .

ش – رسم القاضى أبو بكر الباقلانى الواجبَ بأنه : ما يذم تاركه شرعا بوجهٍ ما .

وقال : شرعا ، ليوافق ما يذهب إليه من أن الحكم لا يثبت إلا بالشرع .

وقال : « بوجه ما » ليدخل فى حده الواجب الموسع وواجب الكفاية ؛ لأنهما لا يذم تاركهما مطلقا ، بل يذم بوجه ما .

أما الواجب الموسع ، فإنما يذم تاركه إذا تركه فى جميع وقته .

---

(١) البابرتى : ليدخل فيه .

وواجب الكفاية ، إنما يذم تاركه إذا تركه الكل .

والقاضى حافظ بهذا القيد على عكس التعريف ، لكن أخل بطرده ؛ لأنه دخل فيه ما ليس من المعرَّف ؛ لأن من الأفعال ما يذم شرعا تاركه بوجه ما وليس بواجب . كصلاة الناسى والنائم وصوم المسافر ؛ فإنها ليست بواجبة ويذم شرعا تاركها بوجهٍ ما ، وهو إذا لم يقضها إلى الموت مع القدرة على القضاء ، فإنه يذم على هذا الوجه .

ثم قال المصنف : فإن قال القاضى : لا نسلم أن هذه الأمور ليست بواجبة ، حتى يلزم عدم الاطراد ؛ بل تكون واجبة لكن يسقط وجوبها بذلك ، أى بسبب النسيان والنوم والسفر .

قلنا : إذا جوَّز تم سقوط وجوبها بسببٍ ، فلا حاجة إلى زيادة هذا القيد ؛ لأنه حينئذ يقال : إن الواجب على الكفاية إنما يذم تاركه ؛ لأن الوجوب سقط بفعل البعض .

وكذا يقال فى الواجب الموسع .

وقال بعض الشارحين (١) : إن المصنف اعترض عليه بأنه لا يطرد ؛ فإن الناسى والنائم والمسافر يجب عليهم الصوم لقوله تعالى : ﴿ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾ (٢) . ولا يذمون على تركه بوجه

---

(١) عنى به الحلِّى : انظر النقود والردود ١٠٨ ألف .

(٢) البقرة – ٢ : ١٨٥ .

أصلا . فإن أجاب بأن الوجوب سقط بالنوم والنسيان والسفر . وإذا كان الوجوب ساقطا عنهم لم يذموا على تركه لعدم الوجوب عليهم .

قلنا : فالواجب على الكفاية يسقط بفعل البعض .

هذا كلامه . ولا يخفى أنه غير مستقيم ؛ لأنه حينئذ يكون واردا على عكسه لا على طرده .

ص – والفرض والواجب مترادفان .

الحنفية : الفرض : المقطوع به . والواجب : المظنون .

ش – الواجب لغة : الثابت والساقط .

والفرض لغة : التقدير .

قال الله تعالى : ﴿ فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ ﴾ (١) أى قدرتم .

وفى الشرع الفرض والواجب لفظان مترادفان عندنا .

وقالت الحنفية : الفرض : المقطوع به ، وهو ما عرف وجوبه بدليل قاطع . والواجب : المظنون ، وهو ما عرف وجوبه بدليل مظنون (٢) .

---

(١) ٢٣٧ : البقرة – ٢ .

(٢) قال العضد (١ : ٢٣٢) والسبكى فى رفع الحاجب (١٦ ب) : والنزاع لفظى . وقال السبكى : وحكى القاضى فى التقريب عن بعضهم (أى الحنفية) أن الفرض : ما ورد فى القرآن ، والواجب : ما ورد فى السنة . وهو فاسد . وقال الغزالى فى المستصفى (٤٢/١) : « ولا حجر فى الاصطلاحات بعد فهم المعانى » وقال أيضا : « نحن لا ننكر انقسام الواجب إلى مقطوع ومظنون » . وراجع جمع الجوامع ٨٨/١ ، ونهاية السول ٣٥/١ ، والإبهام ٣٥/١ .

قالوا : إنما خصَّصنا اسم الفرض بما عرف وجوبه بدليل قاطع ؛ لأنه هو الذى يعلم من حاله أنه تعالى قدره علينا .

واسمَ الواجب بما ثبت بدليل ظنى ؛ لأنه ساقط علينا ، لم نعلم أن الله تعالى قدره علينا .

وهذا الفرق ضعيف ؛ لأن الفرض هو المقدر ، سواء كان ثبت تقديره علما أو ظنا ، كما أن الواجب هو الساقط ، سواء ثبت كونه ساقطا علما أو ظنا . وإذا كان كذلك كان تخصيص كل واحد من هذين اللفظين بأحد القسمين تحكما محضاً .

ص – الأداء : ما فعل فى وقته المقدر له شرعا أولاً .

والقضاء : ما فعل بعد وقت الأداء ، استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا أخَّره عمدا أو سهوا ، تمكن من فعله ، كالمسافر ، أو لم يتمكن لمانع من الوجوب شرعا ، كالحائض ، أو عقلا ، كالنائم .

وقيل : لما سبق وجوبه على المستدرك .

ففعل الحائض والنائم قضاء على الأول ، لا الثانى ، إلا فى [1] قول ضعيف .

والإعادة : ما فعل فى وقت الأداء ثانيا [لخلل] [2] .

وقيل : [لعذر] [3] .

---

(١) ط : على بدل « فى » .

(٢) فى الأصل : بخلل ، وفى المنتهى كذلك .

(٣) فى الأصل : بعذر ، وفى المنتهى كذلك .

ش – اعلم أن الواجب باعتبار نفسه ينقسم إلى معين ومخيَّر .

وباعتبار فاعله ، إلى فرض عين وفرض كفاية . وباعتبار كون وقته زائدا عليه ، إلى مضيق وموسع . وباعتبار وقوعه فى وقته أو خارج وقته ، إلى أداء وقضاء .

والمصنف ذكر أحكامها فى مسائل . وذكر الأداء والإعادة والقضاء فى المقدمة .

العبادة إما أن يكون لها وقت معين أو لا .

والثانى لا يوصف بالأداء والإعادة والقضاء ، كالأذكار والنوافل المطلقة .

والأول – وهو أن لا يكون له وقت معين – فإما أن يكون ذلك الوقت محدوداً أو لا .

والثانى يوصف بالأداء ، كالحج ، ولا يوصف بالقضاء .

وإطلاق القضاء على الحج المستدرك لحج فاسد ، من حيث أنه يشابه المقضى فى الاستدراك .

والأول – وهو أن يكون له وقت محدود – يوصف بالأداء والإعادة والقضاء .

إذا عرفت هذا ، فالأداء : ما فُعِل فى وقته المقدر له شرعا أولاً .

وإنما قال : « ما فعل » ولم يقل : واجب ؛ ليشمل النوافل الموقتة .

وقوله : « فى وقته المقدر له » احتراز عما لا وقت له ، وعن القضاء .

قيل : قوله « شرعا » احتراز عن الصلاة الفاسدة فى وقتها المقدر لها أولاً . وحينئذ يختص الحد بالأداء الصحيح ، ولا يمتنع تسمية مقيَّد باسم المطلق ، إذا غلب ذلك المقيد .

وقوله : « أولاً » – وهو متعلق بقوله : « فُعِل » – احتراز عن الإعادة .

والقضاء : ما فُعِل بعد وقت الأداء ، استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا ، أى بالنظر إلى [انعقاد سبب الوجوب] (١) لا بالنظر إلى المستدرك ، سواء وجب على المستدرك (٢) أو لا .

فقوله : « استدراكا » احتراز عما أتى به بعد وقت الأداء ، لا بقصد الاستدراك .

وقوله : « لما سبق له وجوب » احتراز عن النوافل .

وقوله : « مطلقا » احتراز عن المذاهب الأخر .

والفعل إذا وجد سبب وجوبه يسمى قضاء .

سواء أخر الذى انعقد سبب وجوبه عليه الأداء عمدا .

كمن ترك الصلاة فى وقته ثم أداها خارج الوقت .

أو أخره سهوا .

---

(١) فى الأصل : سبب انعقاد الوجوب .

(٢) « المستدرك » ممحو فى ب .

كمن ترك الصلاة ناسيا ثم أتى بها بعد وقتها .

وسواء تمكن الذى انعقد عليه سبب الوجوب من الأداء ، كالصوم فى حق المسافر أو لم يتمكن من أدائه لمانع من الوجوب .

إما شرعا ، كصوم الحائض .

أو عقلا ، كصلاة النائم .

فعلى هذا التعريف لا يتوقف وجوب القضاء على وجوب الأداء على المستدرك ، بل يتوقف على انعقاد سبب وجوبه .

وقيل : القضاء : ما فعل بعد وقته استدراكا لما سبق وجوبه على المستدرك . فعلى هذا يشترط وجوب الأداء على المستدرك . ففعل الحائض والنائم يكون قضاء على الحد الأول ؛ لأنه استدراك لما انعقد سبب وجوبه على المستدرك ، وإن لم يجب الأداء . ولا يكون قضاء على الحد الثانى ؛ لأنه لم يجب الأداء على المستدرك إلا فى قول ضعيف . وهو قول من قال : إن الصلاة تجب على الحائض والنائم ؛ لأنهما شهدا الوقت .

٤٩/أ ووجه ضعفه أن الفعل يمتنع صدوره عنهما فيكون الوجوب عليهما تكليفا بالممتنع .

ويلزم على التعريفين أن النوافل لا توصف بالقضاء إلا مجازا .

والإعادة : ما فعل فى وقت الأداء ثانيا لخلل .

فقوله : « فى وقت الأداء » يخرج القضاء .

وقوله : « ثانيا » يخرج الأداء .

وقوله : « لخلل » أى لفوات ركن أو شرط ، احتراز عن صلاة من صلى صلاة مستجمعة لشرائط الصحة مرة ثانية فى وقته ؛ فإنها لا تسمى إعادة .

وقيل : الإعادة : ما فعل فى وقت الأداء ثانيا لعذر . وهو أعم من الخلل . فصلاة من صلى مع الإمام بعد أن صلى صلاة صحيحة منفردا ، إعادة على الثانى ، لا تكون إعادة على الأول .

ص – (مسألة) : الواجب على الكفاية على الجميع ، ويسقط بالبعض .

لنا : إثم الجميع بالترك باتفاق .

قالوا : [يسقط] (١) بالبعض .

قلنا : استبعاد .

قالوا : كما أُمِر بَواحدٍ مبهمٍ (٢) أُمِر بعضٌ (٣) مبهمٌ (٤) .

قلنا : إثم واحد مبهم (٥) لا يعقل .

قالوا : « فَلَوْلَا نَفَرَ » .

قلنا : يجب تأويله على المسقط ، جمعا بين الأدلة .

---

(١) فى جميع النسخ سوى ط ، ع : سقط .

(٢ ، ٤ ، ٥) البابرتى : منهم .

(٣) ع : « ببعض » بدل « بعض » وهو خطأ .

ش – لما فرغ عن المقدمة شرع فى المسائل ، وذكر أربع مسائل فى أحكام الواجب .

المسألة الأولى فى الواجب على الكفاية .

اختلف الأصوليون فى أن الواجب على الكفاية هل هو واجب على جميع المكلفين ، ويسقط الوجوب عنهم بفعل بعضهم ، أم على بعض غير معيَّن . فذهب طائفة إلى الأول والأخرى إلى الآخر .

واختار المصنف المذهب الأول .

لنا أن الواجب على الكفاية [لو] (١) لم يكن على جميع المكلفين لما أثم الجميع بتركه . والتالى باطل بالإجماع فيلزم بطلان المقدم .

بيان الملازمة أنه يمتنع مؤاخذة الإنسان بترك ما لا يجب عليه .

واستدل الخصم بثلاثة وجوه :

أحدها على إبطال المذهب المختار ، والآخران على إثبات مذهبه .

الأول : أن الواجب على الكفاية سقط عن المكلفين بفعل البعض ، فلو كان واجبا على الجميع لما كان كذلك ؛ لأن الواجب على المكلف يستبعد أن يسقط عنه بفعل غيره .

أجاب المصنف عنه بأن ما ذكرتم مجرد استبعاد ، وهو لا يقتضى الامتناع ، فيجوز أن يسقط الوجوب عن المكلف بفعل غيره .

---

(١) زيادة من أ ، ب ، جـ .

[الوجه] [١] الثانى : أنه كما يجوز أمر المكلف بواحد مبهم ، كخصال الكفارة ، فكذا يجوز أمر واحد مبهم ، قياسا عليه . والجامع تعدد متعلق الوجوب مع سقوط الوجوب بفعل البعض .

أجاب المصنف عنه بالفرق .

وتوجيهه أن يقال : الإثم بترك واحد مبهم من أمور متعددة ، ممكن معقول . فلهذا جاز أن يكون متعلقا للوجوب .

بخلاف إثم واحد مبهم فإنه لا يعقل ، فلا يكون متعلقا للوجوب .

الوجه الثالث : قوله تعالى : ﴿ فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِى الدِّيْنِ ﴾ [٢] يدل على أن الواجب على الكفاية على بعض غير معين . وذلك لأن طلب الفقه من فروض الكفايات . والآية أوجبت على كل فرقة أن ينفر منهم طائفة ، وتلك غير معينة ، فيكون المأمور بعضا غير معين .

أجاب المصنف عنه بأن الطائفة كما يحتمل أن يكونوا هم الذين أوجب الله عليهم طلب الفقه ، احتمل أن يكونوا هم الذين يسقطون الوجوب بالمباشرة عن الجميع . والاحتمال الثانى وإن كان مرجوحا ، يحمل عليه جمعا بين الدليلين . فإنا لو حملنا الطائفة على الذين أوجب الله عليهم ، يلزم بطلان دليلنا ، وهو الإجماع على تأثيم الجميع بتركه .

---

(١) « الوجه » ساقط من ب .

(٢) ١٢٢ : التوبة - ٩ .

ولو حملناه على المسقطين ، لم يلزم بطلان دليلنا ، ولا العمل بالآية . فتعين المصير إليه ؛ لأن الجمع بين الدليلين واجب بقدر الإمكان .

ص – (مسألة) : الأمر بواحد من أشياء ، كخصال الكفارة مستقيم .

وقال بعض المعتزلة : الجميع واجب .

وبعضهم : الواجب : ما يفعل .

وبعضهم : الواجب واحد معين ويسقط به وبالآخر .

ش – المسألة الثانية فى الواجب المخير .

اختلفوا فى أن الأمر بواحد من أشياء متعددة ، كخصال ٤٩/ب
الكفارة ، هل هو مستقيم أم لا .

فقال الأصحاب : نعم .

وقال المعتزلة : لا معنى للإيجاب مع التخيير ؛ فإنهما متناقضان . فذهب بعضهم إلى أن الجميع واجب . وذهب بعضهم أن ما يفعله المكلف منها واجب .

وذهب بعضهم إلى أن الواجب واحد معين عند الله تعالى ، لكن يسقط الوجوب به وبغيره من الأمور المتعددة [1] .

---

(١) قال الرازى فى المحصول (١/٢٦٧) « هذا مذهب يرويه أصحابنا عن المعتزلة ويرويه المعتزلة عن أصحابنا . واتفق الفريقان على فساده » . وهذا المذهب يسمى مذهب التراجم لأن كل واحد يرجم به الآخر ويتبرأ منه . فهو مذهب مفترض ، لا قائل به . وانظر أيضا : نهاية السول ١/١٤٠ .

ص – لنا : القطع بالجواز ، والنص دل عليه .

وأيضا وجوب تزويج أحد الخاطبين وإعتاق واحد من الجنس .

فلو كان التخيير يوجب الجميع – لوجب تزويج الجميع ،

ولو كان معينا لخصوص [١] أحدهما – امتنع التخيير .

ش – لما فرغ عن تقرير المذاهب شرع فى الاحتجاج ، فبدأ بإثبات ما هو الحق عنده .

وهو أن الواجب واحد من جملتها لا بعينه .

لنا أن نقطع [٢] بجواز تعلق الأمر بواحد غير معين من جملة الأمور المتعددة عقلا ، والنص دل على جوازه سمعا .

أما الأول : فلأن السيد إذا قال لعبده : أمرتك أن تخيط هذا الثوب ، أو تبنى هذا الحائط فى هذا اليوم ، أيَّهما فعلتَ اكتفيتُ به . وإن تركت الجميع عاقبتك ، ولست آمراً أن تجمع بينهما ، بل أمرتك أن تفعل واحدا منهما بعينه .

فهذا الكلام معقول .

ولا يمكن أن يقال : لم يكن مأمورا بشىء ؛ لأنه عرضه للعقاب بترك الجميع . ولا يمكن أن يقال : الجميع مأمور به ؛ فإنه صرح

---

(١) فيما عدا جـ ، ط ، ع بخصوص .
(٢) ب ، جـ : القطع .

بنقيضه . ولا واحد بعينه ؛ لأنه صرح بالتخيير . فلا يبقى إلا أن يقال : المأمور به واحد لا بعينه .

وأما الثانى : فقوله تعالى : ﴿ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ أَهْلِيْكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ ﴾ (١) فإن التخيير فيه ، دل على جواز كون المأمور به واحدا منها لا بعينه .

وأيضا : وجوب تزويج البكر الطالبة للنكاح من أحد الكفوين الخاطبين .

ووجوب إعتاق واحد من جنس أرقائه فى كفارة الظهار ، يدل على جواز تعلق الأمر بواحد لا بعينه من جملتها .

وذلك لأنه لو كان التخيير يوجب تعلق الوجوب بالجميع ، لَوَجَب تزويج الخاطبين ، وإعتاق جميع الرقاب .

والتالى ظاهر الفساد ، فالمقدم مثله .

ولو كان التخيير يوجب تزويج واحد [بخصوصه] (٢) ، أى على التعيين ، وكذا إعتاق واحد بعينه ، لامتنع التخيير .

والتالى باطل ضرورة تحقق التخيير ، فيلزم بطلان المقدم .

---

(١) ٩٢ : المائدة – ٥ .

(٢) فى الأصل : بخصوصيته .

بيان الملازمة أن التخيير لو كان موجبا لوجوب واحد بعينه لكان موجبا لنقيضه ؛ لأن التخيير ينافى التعيين ؛ لأن التخيير يجوِّز ترك المعين والتعيين لا يجوِّزه .

وكل ما كان موجبا لنقيضه كان ممتنعا .

ص - المعتزلة : غير المعين مجهول ، ويستحيل وقوعه فلا يكلف به .

والجواب أنه معين من حيث [أنه] (١) واجب ، وهو واحد من الثلاثة فينتفى الخصوص ، [فصح] (٢) إطلاق غير المعين عليه (٣) .

ش - قالت المعتزلة : لا يجوز أن يكون الواجب من جملتها واحدا غير معين ؛ لأن غير المعين مجهول ، وكل مجهول لا يكلف به ؛ لأن شرط التكليف الشعور بالمكلف به .

وأيضا : غير المعين يستحيل وقوعه ؛ لأن كل ما هو واقع ، فهو مشخص ، وكل مشخص معين ، وكل ما يستحيل وقوعه لا يكلف به ، وإلا لكان تكليفا بما لا يطاق ، وهو محال .

أجاب المصنف بأن واحدا من الأشياء المتعددة [معين] (٤) من

---

(١) فى جميع النسخ سوى ط ، ع « هو » بدل « أنه » .

(٢) ع : وصح .

(٣) « عليه » ساقط من ع .

(٤) ب ، جـ : متعين .

حيث إنه واجب [وهو] (١) موصوف بكونه واحدا من الثلاثة ، فينتفى [خصوصه] (٢) أى تعينه الشخصى بهذا الاعتبار (٣) ؛ لأنه واحد من الثلاثة ، لا بعينه فصح إطلاق الغير المعين عليه باعتبار انتفاء [خصوصه] (٤) الشخصى ، وإطلاق المعين عليه باعتبار كونه واجبا .

فبهذا الاعتبار يصح أن يكون معلوما ويصح وقوعه فيجوز أن يكلف به .

ص – قالوا : لو كان الواجب واحدا ، من حيث هو أحدها بعينه ، مبهماً – لوجب أن يكون المخيَّر فيه واحدا لا بعينه من حيث هو ٥٠/أ
أحدها . فإن تعددا – لزم التخيير بين واجب وغير واجب . وإن اتحدا – لزم اجتماع التخيير والوجوب .

وأجيب بلزومه فى الجنس وفى الخاطبين .

والحق أن الذى وجب لم يخير فيه ، والمخير فيه لم يجب لعدم التعيين . والتعدد يأبى كون المتعلقين واحدا . كما لو حرَّم واحدا وأوجب واحدا .

ش – هذا دليل آخر للمعتزلة على أن الواجب لا يكون واحداً من الأمور المتعددة من حيث هو واحد ، لا بعينه .

---

(١) ساقط من جـ ، وفى الأصل « هو » بدون الواو .
(٢) فى الأصل : خصوصيته .
(٣) « بهذا الاعتبار » ساقط من أ و ب .
(٤) فى الأصل : خصوصيته .

وتقريره أن يقال : لو كان الواجب واحدا من حيث هو أحدها لا بعينه مبهما ، لوجب أن يكون المخيَّر فيه واحدا لا بعينه من حيث هو أحدها . والتالى باطل فالمقدم مثله .

أما الملازمة ؛ فلأن الكلام فى الواجب المخيَّر [فإذا كان الواجب المخيَّر] (١) واحداً ، يكون المخير فيه واحدا .

وأما بيان انتفاء التالى ؛ فلأنه على تقدير صدق التالى يلزم أحد الأمرين : إما التخيير بين واجب وغير واجب ، وإما اجتماع التخيير والوجوب . وكل واحد منهما منتف ، فيلزم انتفاء التالى .

أما لزوم أحد الأمرين ؛ فلأن الواحد الذى هو الواجب لا يخلو إما أن يكون هو الواحد المخير فيه ، أو غيره .

فإن كان الثانى ، يلزم أن يكون التخيير بين واجب وغير واجب ؛ ضرورة كون الواحد المخير فيه غير الواحد الذى هو الواجب .

وإن كان الأول ، يلزم اجتماع التخيير والوجوب فى شىء واحد .

وأما بيان انتفاء الأمر الثانى ؛ فلأنه لو ثبت التخيير بين واجب وغير واجب [جاز] (٢) أن يختار المكلف غير الواجب ، وغير الواجب يجوز تركه ، فيجوز أن [لا يأتى] (٣) المكلف بواحد منهما .

---

(١) زيادة مما سوى الأصل .
(٢) فى الأصل : لجاز .
(٣) فى الأصل : لا يتأتى .

وأما بيان انتفاء الأمر الأول ؛ فلأن الوجوب ينافى التخيير ، ويمتنع اجتماع المتنافيين فى شىء واحد .

أجاب المصنف عنه بأن ما ذكرتم لازم عليكم فى صورة الأمر بإعتاق واحد من جنس أرقائه .

وفى صورة تزويج البكر البالغة الطالبة للنكاح من أحد الخاطبين الكفوين .

فإن الواجب إعتاق واحد لا بعينه ، وتزويجها من أحدهما لا بعينه .

وكل ما يكون جوابا عن هاتين الصورتين فهو الجواب عن صورة النزاع .

ولما كان هذا المنع إلزاميا لم يقتنع به وأشار إلى ما هو الحق . فقال : والحق أن الواجب والمخير ليسا بواحد ؛ فإن الذى وجب غير متعين ؛ لأنه واحد من الثلاثة من حيث هو واحد لا بعينه . وهو أمر كلى مشترك بينهما ، وهو غير مخير فيه . والمخير فيه معين ؛ لأن المخير فيه هو [كل] (١) واحد من الثلاثة على التعيين ، وهو غير واجب .

هذا على تقدير أن يجعل قوله : « لعدم التعيين » متعلقا بقوله : « الذى وجب » .

وأما على تقدير أن يكون متعلقا بقوله : « والمخير فيه » فيمكن توجيهه على [تعدد] (٢) وهو أن يقال : الذى وجب متعين من حيث

(١) زيادة من أ ، ب ، جـ .

(٢) ب و جـ : بعد ، وفى أ : على تقرير بعيد .

هو واحد ، لا تعدد فيه . والمخير فيه لا يكون معينا من حيث هو متعدد .

قوله : « والتعدد » إشارة إلى دليل آخر على أن الواجب والمخير فيه لا يتحدان .

وتوجيهه أن الوجوب والتخيير يتعددان . وتعدد المتعلقين يأبى أن يكون المتعلقان ، أى الواجب والمخير فيه واحدا . كما لو حرَّم الشارع واحدا ، وأوجب آخر . فإن تعدد الوجوب والحرمة يأبى أن يكون متعلقاهما – أى الواجب والحرام – واحدا . وإذا كان الواجب غير المخير فيه ، لم يجب أن يكون المخير فيه واحدا لا بعينه على تقدير أن يكون الواجب واحدا لا بعينه .

ولا يلزم من تعدد المخير فيه والواجب ، التخيير بين واجب وغير واجب ؛ لأن التخيير لا يكون بين الواجب الذى هو أحدها لا بعينه ، وبين غيره ، بل التخيير بين كل واحد من الثلاثة على التعيين ، وكل واحد منهما على التعيين غير واجب .

٥٠/ب **ص** – قالوا : يعم ويسقط وإن كان بلفظ التخيير ، كالكفاية .

قلنا : الإجماع ثمة على (١) تأثيم الجميع ، وههنا بترك واحد (٢) .

وأيضا : فتأثيم واحد لا بعينه غير معقول .

---

(١) فيما عدا ط ، ع والبابرتى : ثم .

(٢) ط ، ع زيادة « لا بعينه » بعد قوله « واحد » راجع فى هذا المحل شرح العضد ١ : ٢٤٠ ، ومنتهى الوصول ص ٢٥ .

بخلاف التأثيم على ترك واحد من ثلاثة .

ش – هذا دليل آخر للمعتزلة على أن الكل واجب .

تقريره أن يقال : الواجب المخير يعمُّ الجميع ويسقط بفعل البعض قياسا على الواجب على الكفاية ، فإنه يعم جميع المكلفين ويسقط بفعل البعض عنهم . والجامع اشتراكهما فى الوجوب مع سقوط الوجوب بفعل البعض . وورود النص بلفظ التخيير لا ينافى عموم الوجوب للجميع وسقوطه بفعل البعض .

أجاب المصنف عنه بالفرق من وجهين :

الأول : أن الإجماع منعقد على أن الواجب على الكفاية ، يأثم الجميع بتركه . وههنا إنما يأثم المكلف بترك واحد . فلهذا قيل : إن الواجب على الكفاية على الجميع ، ولم يقل بإيجاب الجميع فى المخير .

الثانى : أن تأثيم مكلف واحد لا بعينه غير معقول ؛ لأنه لا [1] يمكن عقاب أحد الشخصين لا على التعيين ، فلم يكن الوجوب متعلقا بواحد غير معين . بخلاف تأثيم المكلف على ترك واحد لا بعينه ؛ فإنه معقول ؛ لأنه يجوز أن يعاقب المكلف على أحد الفعلين لا بعينه ، فيكون الوجوب متعلقا بواحد لا بعينه .

قيل على الثانى : إن التأثيم بترك واحد لا بعينه من ثلاثة ، غير معقول ؛ لأنه يلزم الترجيح من غير مرجح .

---

(١) « لا » ساقط من ب .

وفيه نظر ؛ لأنه إنما يلزم الترجيح من غير مرجح إذا كان التأثيم بترك أحدها على التعيين . أما إذا كان التأثيم بترك أحدها لا بعينه ، [لم يلزم ترجيح من غير مرجِّح] (١) .

ولقائل أن يقول على الفرق الأول : لا نسلم أن تأثيم المكلف ههنا بترك واحد ؛ فإن من ترك واحدا من الثلاثة [لم يأثم] (٢) بل التأثيم بترك الجميع ؛ فإن من ترك الجميع ، أثم به .

ص – قالوا : يجب أن يعلم الآمر الواجبَ .

قلنا : يعلمه حسبما أوجبه .

وإذا (٣) أوجب (٤) غير معين وجب أن يعلمه غير معين .

ش – هذا دليل آخر للمعتزلة على أن الواجب لا يكون واحدا غير معين .

تقريره أن الواجب أن يعلمه الآمر ، وكل ما يعلمه الآمر لا يكون غير معين ، فالواجب لا يكون غير معين .

بيان الصغرى أن الآمر طالبٌ للمأمور به ، أعنى الواجب . ومن المحال طلب المجهول .

---

(١) فى الأصل : لم يلزم ترجيح مرجح من غير مرجح .
(٢) فى الأصل و أ : لم يتأثم .
(٣) البابرتى : فإذا .
(٤) ط : أوجبه .

بيان الكبرى أن كل ما هو معلوم متميز عن غيره . وكل ما هو متميز عن غيره يكون متعينا .

أجاب المصنف عنه بمنع الكبرى .

تقريره أن يقال : لا نسلم أن كل ما يعلمه الآمر لا يكون غير معين .

وذلك لأن الآمر يعلم الواجب على الوجه الذى أوجبه . وإذا أوجب واحدا غير معين وجب أن يعلم غير معين . وكون المعلوم متعينا باعتبار تميزه عن غيره فى العقل لا ينافى عدم تعينه باعتبار كونه واحدا من الثلاثة ؛ فإنه يجوز أن يكون متعينا بحسب النوع ، غير متعين بحسب الشخص .

ص – قالوا : علم ما يفعل فكان (١) الواجب .

قلنا : فكان (٢) الواجب لكونه واحدا منها (٣) لا لخصوصه (٤) ؛ للقطع بأن الخلق فيه سواء .

ش – هذا دليل القائلين بأن الواجب واحد معين ، وهو ما يفعله المكلف .

---

(١) ع : وكان .
(٢) فيما عدا جـ ، ط ، ع : وكان .
(٣) ع : « مبهما » بدل « منها » وهو خطأ .
(٤) فيما عدا ط ، ع : بخصوصه .

توجيهه أن يقال : علم الله تعالى ما يفعله المكلف من الخصال الثلاث فيكون متعينا فى علم الله تعالى ، والوجوب تعلق به ، فيكون الواجب معينا ، وهو ما يفعل المكلف .

أجاب المصنف عنه بأن الواجب ما يفعله المكلف من حيث هو أحدها [١] ، لا بعينه ، لا من حيث [خصوصه] [٢] ، وإلا يلزم تفاوت المكلفين فيه فإنه إذا فعل أحد المكلفين واحدا منها والآخر غيْره ، فإذا قلنا : الواجب هو ما فعله بخصوصه لا من حيث هو أحدها ، كان الواجب على
٥١/أ هذا المكلف غير الواجب على ذلك ، فيلزم تفاوت المكلفين ، وهو باطل ؛ لأنا نقطع بأن المكلفين فى الواجب المخير على السواء .

ص - الموسع [٣] .

الجمهور أن جميع وقت الظهر ، ونحوه وقت لأدائه .

القاضى : الواجب : الفعل أو العزم ، ويتعين آخرا .

وقيل وقته أوله . فإن أخره - فقضاء .

---

(١) أى أحد الثلاثة .

(٢) الأصل : خصوصيته .

(٣) ط ، ع : ﴿ مسألة ﴾ - الموسع . والصحيح عند الأصفهانى - رحمه الله - بدون لفظ « المسألة » ، حيث قال : جعله تابعا للواجب المخير ولم يذكره فى مسألة منفردة . والسبكى والبابرتى أيضا لم يصدراه بلفظ المسألة . انظر : رفع الحاجب (ق ١٩/ب) وشرح البابرتى (ق ٦٠/ب ، ٦١/أ) وهذا أيضا موافق لصنيع ابن الحاجب فى المنتهى . وقال القطبى : كان المناسب أن يصدره بالمسألة ويقول : مسألة - الموسع . وإنما لم يفعل بل جعله ردفا للمخير لرجوع الموسع عند التحقيق إلى المخير . انظر : النقود والردود (ق ١١٦/ب) .

بعض الحنفية [(١)] : آخره ، فإن قدمه – فنفل يُسقِط الفرضَ .

الكرخى : إلا أن يبقى بصفة المكلف [(٢)] فما قدمه واجب .

ش – الواجب الموسع راجع عند التحقيق [إلى] [(٣)] الواجب المخير ؛ إذ الصلاة المؤداة فى كل جزء من أجزاء الوقت غير المؤداة فى غيره بحسب الشخص . والواجب هو أحد الأشخاص المتمايزة بالأوقات من حيث هو أحدها [لا بعينه ، كخصال] [(٤)] الكفارة . فلذلك جعله [تابعا للواجب] [(٥)] المخير ، ولم يذكره فى [مسألة منفردة] [(٦)] .

واعلم أن الفعل بالنسبة إلى الوقت على أحد وجوه ثلاثة .

الأول : أن [يكون] [(٧)] الفعل زائدا على الوقت . والتكليف بذلك لا يجوز عند من لا يجوِّز تكليفَ ما لا يطاق إلا لغرض القضاء كما إذا بلغ الصبى وقد بقى من الوقت [قدر] [(٨)] تكبيرة .

---

(١) ع : الحنفية ، بسقوط لفظ « بعض » . وقال السيد فى حاشيته لشرح العضد (١ : ٢٤٢) : « فى بعض نسخ الشرح والمتن « بعض الحنفية ، وهذا هو الصحيح » . وفى المنتهى أيضا : وقال بعض الحنفية . (ص ٢٥) .

وفى شرح البابرتى (ورقة ٦٠ ب) أيضا : بعض الحنفية .

(٢) ط ، ع : التكليف ، ويؤيده شرح العضد . وما أثبتناه يؤيده شرح الأصفهانى . وفى المنتهى أيضا : بصفة المكلف .

(٣) زيادة من أ ، ب ، جـ .

(٤ ، ٥ ، ٦) مطموس فى ب .

(٧) زيادة من أ ، ب ، جـ .

(٨) فى الأصل : « قد » بسقوط الراء .

الثانى : أن يكون الفعل مساويا للوقت ، كصوم رمضان ، وهو الواجب المضيق .

الثالث : أن يكون الوقت زائدا على الفعل . وهذا هو الواجب الموسع .

واختلف الناس فيه . فذهب الجمهور من أصحابنا إلى أن جميع وقت الظهر مثلا ، ونحوه من وقت العصر والعشاء ، وقت لأداء الواجب ، إما بلا بدل – وهو المختار عند المصنف – أو مع بدل فى أول الوقت ، وهو العزم . والواجب أحدهما ، أعنى العزم أو الفعل فى أول الوقت ، ويتعين الفعل فى آخر الوقت . وهو ما ذهب إليه القاضى أبو بكر الباقلانى .

وذهب طائفة إلى أن أول الوقت وقته ، فإن أخره وأتى به فى آخر الوقت فهو قضاء .

وقال بعض الحنفية : الوقت آخره ، فإن قدمه ، أى أتى به فى أول الوقت ، فما فعله نفل يسقط الفرض [١] .

وقال الكرخى [٢] : إن الصلاة المأتى بها فى أول الوقت موقوفة .

---

(١) هذا قول لمشائخ العراق من الحنفية . انظر : أصول البزدوى وشرحه (١ : ٢١٩) ومسلم الثبوت مع الشرح (١ : ٧٤) .

(٢) الكرخى هو عبد الله أو عبيد الله بن الحسن بن دلال بن دلهم ، ولد سنة ٢٦٠ وتوفى سنة ٣٤٠ هـ انتهت إليه رئاسة أصحاب أبى حنيفة بعد أبى خازم وأبى سعيد البردعى ، وعنه أخذ أبو سعيد الدامغانى وأبو على الشاشى وأبو القاسم على بن =

فإن أدرك المصلى آخر الوقت وهو باق على صفة المكلفين ، فما قدمه واجب . وإن لم يدرك آخر الوقت ، أو أدرك ولم يبق على صفة المكلفين ، فما قدمه نفل (١) .

= محمد التنوخى . عده ابن كمال باشا فى طبقة المجتهدين فى المسائل كان كثير الصوم والصلاة ، صبورا على الفقر والحاجة . له فى الأصول رسالة ذكر فيها الأصول التى عليها مدار كتب أصحاب أبى حنيفة .

انظر : تاريخ بغداد ١٠ : ٣٥٣ ، معجم البلدان لياقوت ٧ : ٢٣٤ ، والبداية والنهاية ١١ : ٢٤١ ، وشذرات الذهب ٢ : ٣٥٨ ، والفوائد البهية ص ١٠٨ ، والجواهر المضية ٢ : ٤٩٣ ، والفتح المبين ١ : ١٨٦ ، وتاج التراجم ص ١١٤ رقم ١١٥ .

(١) قال السيد فى حاشيته على العضد (١/٢٢٤) : يسمى مذهب الكرخى بالمراعاة وقال السمرقندى فى ميزان الأصول (٤١ ب) واختلف الرواية عن أصحابنا فى أول الوقت ووسطه وآخره قبل أن يتضيق الوقت . فعن الكرخى ثلاث روايات عن أصحابنا روى عنه الجصاص :

أن الوقت كله وقت الفرض وعليه أداؤه فى وقت مطلق من جميع الوقت وهو مخير فى الأداء . وإنما يتعين الوجوب إما بالأداء أو بتضييق الوقت . فإن أدى فى أوله يكون واجبا وإن أخر لا يأثم لأنه لم يجب قبل التعيين . وإن لم يؤد حتى لم يبق من الوقت إلا بقدر ما يؤدى فيه ، يتعين الوجوب حتى يأثم بالتأخير عنه .

وهذه الرواية هى المعتمد عليهما .

وروى عن الكرخى أيضا أنه إذا أدى فى أوله فهو موقوف ، إن بقى إلى آخر الوقت بصفة المكلفين ، بأن بقى حيا عاقلا مسلما .... يقع واجبا . وإن فات شىء من التكليف يكون نفلا .

وفى رواية أخرى عنه أنه إذا أدى فى أوله يقع نفلا لكن إن بقى إلى آخر الوقت بصفة المكلفين يكون ذلك النفل مانعا للوجوب فى آخره ويكون مسقطا للفرض .

وهذه الرواية مهجورة .

وروى محمد بن شجاع عن أصحابنا – رحمهم الله – أن الصلاة فى أول الوقت واجبة على طريق التوسع .

وانظر أيضا : أصول البزدوى وشرحه ١ : ٢١٩ ، ومسلم الثبوت وشرحه ١ : ٧٤ .

ص – لنا أن الأمر قُيِّد بجميع الوقت . فالتخيير والتعيين تحكم .

وأيضا : لو كان معينا – لكان المصلى فى غيره مقدما ، فلا يصح ، أو قاضيا ، فيعصى ، وهو خلاف الإجماع .

ش – لما فرغ عن تحرير المذاهب ، شرع فى إثبات المذهب المختار وتمسك بوجهين .

الأول : أن الأمر بصلاة الظهر مثلا قيد بجميع وقت الظهر ، ولم يتعرض لتخصيصه بجزء من أجزاء ذلك الوقت ، وكان كل جزء من أجزاء الوقت قابلا له ، فوجب أن يكون حكم ذلك الأمر إيجاب [إيقاع] (١) ذلك الفعل فى أى جزء من أجزائه بحسب إرادة المكلف . فحينئذ يكون التخيير بين الفعل والعزم تحكما .

وكذا تعيين أول الوقت أو آخره تحكم ؛ إذ لا دليل على التعيين ولا على التخيير .

الثانى : أنه لو كان جزء من أجزاء الوقت معينا ، لتعلق الوجوب به ، لكان المصلى فى غير ذلك الجزء مقدِّما ، إن أتى قبل دخول ذلك الجزء ، فلا تصح صلاته ؛ لأن الإتيان بالصلاة قبل وقتها غير صحيح ، أو قاضيا ، إن أتى بها بعد ذلك الجزء ، فيكون عاصيا ؛ لأنه أخرج الصلاة عن وقتها بالعمد .

---

(١) فى الأصل « ارتفاع » وهو خطأ .

والقسمان باطلان ؛ لأنهما خلاف الإجماع .

ص – القاضى : ثبت فى الفعل والعزم حكم خصال الكفارة .

وأجيب بأن الفاعل ممتثل لكونها صلاة قطعا ، لا لأحد الأمرين (١) .

ووجوب العزم فى كل [واجب] (٢) من أحكام الإيمان .

ش – تقرير قول القاضى أنه ثبت فى الفعل والعزم قبل آخر الوقت حكم خصال الكفارة من حيث هو وجوب أحدهما لا بعينه . وذلك لأن الفعل لما جاز تركه فى أول الوقت ، فلو لم يجب العزم بدلا ، لم يكن الفعل واجبا مطلقا ؛ لأنه جاز تركه بلا بدل . فيكون الواجب فى أول الوقت أحدهما .

٥١/ب تقرير الجواب أن يقال : لو كان الواجب فى أول الوقت أحدهما ، أعنى العزم أو الفعل ، لكان الفاعل ممتثلا فى أول الوقت بفعل الصلاة لكونها أحد الأمرين من حيث هو أحدهما ، لا على التعيين ، كخصال الكفارة .

والتالى باطل ؛ لأن الفاعل إنما يكون ممتثلا فى أول الوقت بفعل الصلاة لكونها صلاة بخصوصها قطعا ، وإلا لجاز الإتيان بالعزم دون الصلاة . ووجوب العزم لا يدل على التخيير ؛ لأن وجوب العزم غير

---

(١) البابرتى : « لا لأجل الأمرين » .

(٢) كذا فى ط ، ع والبابرتى ، وفيما سواهما « واحد » بدل « واجب » .

مخصوص بالواجب الموسع ، بل كل حكم من أحكام الإيمان ، أى كل أمر دينى ، يجب العزم على فعله إذا كان واجبا ؛ لقوله عليه السلام : « إنما الأعمال بالنيات » .

ص – الحنفية : لو كان واجبا أولا – عصى بتأخيره ؛ لأنه ترك .

قلنا : التأخير والتعجيل فيه كخصال الكفارة .

ش – قالت الحنفية : الفعل غير واجب فى أول الوقت ؛ لأنه لو كان واجبا فى أول [الوقت] (١) ، عصى المكلف بتأخيره (٢) .

والتالى باطل بالإجماع فيلزم بطلان المقدم .

بيان الملازمة أنه حينئذ يكون المكلف قد ترك الواجب ، وكل من ترك الواجب فهو عاص .

أجاب المصنف عنه بأن التعجيل والتأخير (٣) فى الواجب الموسع كخصال الكفارة ، فكما [أن] (٤) تارك إحدى الخصال لا يعصى ، إذا أتى بالباقى ، كذلك تارك الواجب الموسع فى أول الوقت لا يعصى إذا أتى به آخر الوقت .

---

(١) زيادة من أ ، ب ، جـ .

(٢) سبق تفصيل مذهب الحنفية فى ص ٣٥٩ رقم (١) .

(٣) أ ب جـ : التأخير والتعجيل .

(٤) زيادة من أ ، ب ، جـ .

ص – (مسألة) : من أخر مع ظن الموت قبل الفعل ، عصى اتفاقا . فإن لم يمت ثم فعله فى وقته – فالجمهور : أداء .

وقال القاضى : إنه قضاء (١) .

فإن أراد وجوب نية القضاء – فبعيد .

ويلزمه لو اعتقد انقضاء الوقت قبل الوقت – [يعصى] (٢) بالتأخير .

ومن أخر مع ظن السلامة فمات فجأة – فالتحقيق لا يعصى . بخلاف ما وقته العمر .

ش – المسألة [الثالثة] (٣) فرع على ثبوت الواجب الموسع .

القائلون بالواجب الموسع أجمعوا على أن المكلف لو أخر الواجب الموسع عن أول الوقت مع غلبة ظن الموت قبل الفعل ، لو لم يشتغل به ،

---

(١) فيما عدا الأصل ، ط ، ع : قضاء بدل « إنه قضاء » .

(٢) هكذا فى ع ، وفى الأصل و ب والبابرتى : فعصى ، وفى أ و جـ و ط : فيعصى . وقال السعد فى حاشيته على العضد (١ : ٢٤٤) : وفى بعض الشروح أن فاعل « يلزمه » هو قوله « يعصى » على سقوط لفظ أنه ، أى يلزم القاضى أنه يعصى فيما إلخ . وهكذا قال الأصفهانى ، كما سيأتى .

(٣) وجعله العضد مسألة رابعة ، لأنه جعل « الموسع » قبل هذا ، مسألة مستقلة . وفى الأصل : الثانية .

وقال البابرتى (ورقة ٦١ ب) « لم يفرد المصنف الواجب الموسع بذكر مسألة وجعله تبعا للواجب المخير مع بعد فيه ، وأفرد هذه المسألة عن الواجب الموسع مع شدة اتصالها به . وذلك تقريب للبعيد وتبعيد للقريب .

عصى بتركه فى أول الوقت اتفاقا ؛ لأنه قد تضيق الوقت بناء على ظنه وترك الواجب فى وقته المضيق بلا عذر ، عصيان .

فإن لم يمت المكلف ، ثم فعل الواجب الموسع فى آخر وقته ، [فالجمهور على أنه أداء ؛] (١) لأنه فعل فى وقته المقدر له أولا [شرعا] (٢) .

وقال القاضى : يكون ما فعله فى آخر الوقت قضاء ؛ لأنه قد تضيق الوقت بظنه ، فيكون وقوعه فى الآخر ، وقوع الواجب بعد انقضاء وقته ، فيكون قضاء .

والمصنف زيف قول القاضى بأنه إن أراد القاضى بكونه قضاء : وجوب نية القضاء ، فبعيد ؛ لأن القضاء ما يؤتى به خارج وقته المعين ، وهذا ليس كذلك ؛ لأنه قد كان قبل الظن وقتا للأداء ، والأصل بقاء الشيء على ما كان ؛ فلا تجب نية القضاء .

وأما قوله : قد تضيق الوقت عليه بظنه وقد خرج عن ذلك الوقت فيكون الفعل بعده قضاء ، فباطل ؛ لأن الظن البيِّن خطاؤُه لا يؤثر .

ويمكن تقرير كلام المصنف على هذا الوجه . وهو أن يقال : إن أراد وجوب نية انقضاء فبعيد ؛ لأن المختار جواز استعمال نية القضاء والأداء كل مكان الآخر . فوجوب نيته يكون بعيدا .

(١ ، ٢) فى ب .

وللقاضى أن يقول : إنه قضاء بمعنى أنه وقع خارج وقته بناء على الظن المعتبر ؛ وذلك لأن الظن لو لم يكن معتبرا ، لم يكن عاصيا بتركه فى أول الوقت ؛ لأن العصيان إنما هو بسبب ظنه .

والتالى باطل بالإجماع فيلزم بطلان المقدم .

ويمكن أن يجاب عنه بأن الظن يعتبر ما لم يتبين خطأه . فحينئذ يكون هذا الظن معتبرا قبل ظهور الخطأ ، فوجب العمل به ، فبتركه يكون عاصيا . وبعد ظهور الخطأ لم يعتبر ، فيكون الوقت غير مضيق .

ثم قال المصنف : ويلزم القاضى : لو اعتقد المكلف قبل دخول الوقت أن الوقت قد دخل ، وأنه إذا لم يشتغل به انقضى الوقت ، فعصى بالتأخير . أنه يكون ما فعله فى وقته المقدر له شرعا بعد أن تبين خطأ اعتقاده ، قضاء ؛ لأنه حينئذ قد تضيق الوقت عليه بناء على اعتقاده . فوقوعه بعد ذلك الوقت فى وقته المقدر له شرعا يكون خارجا عن وقته ٥٢/أ
المضيق على زعم القاضى .

وقال بعض الشارحين (١) : إنه يرد على مذهب القاضى أن لا يعصى المكلف بترك الإتيان بالواجب فى الباقى من الوقت ، وتأخيره عنه ؛ لأن القضاء وقته موسع ما لم يتعمد بالترك . ولا يعصى إذا لم يأت به فى الوقت إذا ظن المكلف قبل الوقت دخوله وخروجه [لو] (٢) لم يشتغل به وليس كذلك ؛ فإنه لا يجوز له الترك والتأخير بالإجماع .

---

(١) وهو الخنجى . انظر : النقود والردود ١١٩ ب .
(٢) زيادة من أ ، ب ، جـ .

فإن كان مراد المصنف ما ذكرنا فلعله سقط من لفظه « أنه » [عن] [١] أول قوله : « يَعصى » وإن أراد غيره لم يتحقق [٢] .

ومن أخر مع ظن السلامة فمات فجأة فى الوقت الموسع ، فالتحقيق أنه لا يعصى ؛ إذ الواجب الموسع يجوز تركه فى أول الوقت مع عدم علمه بالعاقبة . وإذا كان تركه جائزا فكيف يعصى به .

وأيضا أجمع السلف على عدم العصيان .

وقولهم إنما جُوز التأخير بشرط سلامة العاقبة ، باطل ؛ لأن العاقبة مستورة عنه . فإذا سألنا وقال العاقبة مستورة ، وأريدُ تأخيرَ الواجب الموسع عن أول الوقت ، فهل يجوز لى التأخير مع الجهل بالعاقبة ، أو أعصى بالتأخير ، فلابد له من جواب .

فإن قلنا : لا يعصى ، فلم يأثم بالموت الذى ليس إليه .

وإن قلنا : يعصى فهو خلاف مقتضى الواجب الموسع .

---

(١) فى الأصل : عين ، وهو تصحيف .

(٢) فى الأصل زيادة : « أما إذا كان عاصيا بتركه فلا » بعد قوله : « لم يتحقق » . والظاهر أن هذه الزيادة لا صلة لها بالسياق والسباق . وفى جـ ، بعد قوله « لم يتحقق » زيادة : « وفيه نظر لأن القضاء إنما يكون على التوسع إذا لم يكن المكلف عاصيا بتركه . أما إذا كان عاصيا بتركه فلا » . ثم شطبت هذه العبارة كلها . فعلم أن ما فى الأصل جزء مما شطب فى جـ . وأيضا كلام الخنجى انتهى إلى قوله : « لم يتحقق » فإن كانت العبارة التى شطبت فى جـ ، أعنى « وفيه نظر ... عاصيا بتركه فلا » من قول الأصفهانى لذكره الكرمانى حسبما التزمه ، ولكنه لم يذكر .

وإن قلنا : إن كان فى علم الله تعالى أنك تموت قبل الفعل ، فأنت فى الحال عاصٍ بالتأخير . وإن كان فى علمه تعالى أنك تعيش إلى الآخر ، فلك التأخير . فيقول : وما يدرينى ماذا فى علم الله تعالى وما فتواكم فى حق الجاهل ؟

فلابد من الحكم بالتحليل أو التحريم ، فلم يبق إلا أن يقول : يجوز التأخير بشرط أن يغلب على ظنه أنه يبقى بعد ذلك ، سواء بقى أو لم يبق .

وهذا بخلاف ما وقته العمر كالحج ، ، فإنه لو أخر مع ظن السلامة ومات يعصى بالتأخير ؛ لأن البقاء إلى سنة أخرى ليس بغالب إلى الظن .

ولهذا قال أبو حنيفة (١) : لا يجوز تأخير الحج إلى سنة

---

(١) هو النعمان بن ثابت بن زوطى ، ولد سنة ٨٠ هـ وتوفى – رحمه الله – سنة ١٥٠ هـ .

نبغ أبو حنيفة فى علم الكلام كما برز فى النحو والأدب ، ولكنه امتاز بالفقه .

قال الإمام الشافعى : إن الناس عيال على أبى حنيفة فى الفقه . عرض عليه القضاء فأبى ، والولاية على بيت المال فرفض .

انظر : الوفيات ٢ : ٢١٩ ، والمعارف لابن قتيبة ص ٤٩٥ ، وفهرست لابن النديم ص ٢٨٤ ، والجواهر المضيئة ١ : ٢٦ – ٣٢ ، والطبقات السنية ١ – ٨٦ – ١٩٥ وشذرات الذهب ١ : ٢٢٧ وما بعدها ، وأخبار أبى حنيفة ، وأصحابه ص ١ – ٨٩ ، وعقود الجمان ، ومناقب الإمام الأعظم للموفق ، ومناقب الإمام الأعظم للكردرى ، وأبو حنيفة لأبى زهرة ، والفتح المبين ١ – ١٠١

أخرى (١) . وأما تأخير الصوم إلى شهر أو شهرين جائز ؛ لأنه لا يغلب على الظن الموت إلى هذه المدة .

والشافعي يرى البقاء إلى السنة الثانية غالبا على الظن فى حق الشاب الصحيح دون الشيخ .

ص – (مسألة) : ما لا يتم الواجب إلا به [وكان] (٢) مقدورا شرطا (٣) واجب .

والأكثر : وغير شرط . كترك الأضداد فى الواجب ، وفعل ضد فى المحرم (٤) ، وغسل جزء الرأس .

وقيل : لا فيهما .

ش – المسألة الرابعة فى أن ما لا يتم الواجب إلا به ، هل هو واجب أم لا ؟

اعلم أن ما لا يتم الواجب إلا به لا يخلو إما أن يكون مقدورا للمكلف أم لا .

---

(١) فى الهداية للمرغينانى (٢ : ٣٢٣ ، ٣٢٤) من فتح القدير « ثم هو واجب على الفور عن أبى يوسف ، وعن أبى حنيفة – رحمه الله – ما يدل عليه . وعند محمد هو على التراخى ، وهو رواية عن أبى حنيفة رحمه الله » .

(٢) زيادة من أ ، جـ ، ط ، ع والبابرتى .

(٣) البابرتى : شرطا شرعيا .

(٤) هكذا فى ط ع والبابرتى وفى جـ : فعل ضده فى المحرم وفى بقية النسخ : فعل ضد المحرم .

والثانى كالقدرة على الفعل ، وكاليد فى الكتابة ، والرجل فى المشى ، وحضور الإمام الجمعة ، وحضور تمام العدد . فإنها لا تكون واجبة ، بل عدمها يمنع الوجوب ، إلا على مذهب من يجوِّز تكليف المحال .

الأول – وهو ما يكون مقدورا للمكلف – هو محل النزاع فى المسألة ، وهو لا يخلو إما أن يكون شرطا شرعيا للواجب ، كالوضوء للصلاة . أو لا يكون شرطا شرعيا .

والمختار عند المصنف أن وجوب الشيء مطلقا ، أى من غير تقييده بوجوب شيء من مقدماته يوجب وجوب الشرط الشرعى دون غيره .

وعند أكثر الأصوليين أنه كما يوجب وجوب الشرط ، يوجب وجوب غير الشرط ، سواء كان غير الشرط سببا ، كالنار للإحراق ، أو غير سبب .

أما ترك ضد الواجب الذى لا يتم الواجب إلا به ، أو فعل ضد المحرم الذى لا يتم ترك الحرام إلا به ، أو طريق إلى الإتيان بالواجب ، كغسل جزء من الرأس لغسل الوجه ، فإنه لا يمكن غسل الوجه إلا بغسل جزء من الرأس ، أو طريق إلى العلم [بإتيان] (١) الواجب ، كالإتيان بخمس صلوات إذا ترك واحدة منها ، ولم يعرفها بعينها .

---

(١) فى الأصل : بإثبات ، وهو خطأ .

وقيل : لا فيهما . أى وجوب الشىء مطلقا لا يوجب وجوب واحد من الشرط وغيره .

ص – لنا : لو لم يجب الشرط لم يكن شرطاً .

وفى غيره لو استلزم الواجب وجوبه – لزم تعقل [١] الموجب له ،
٥٢/ب ولم يكن تعلق الوجوب لنفسه ، ولامتنع التصريح بغيره ، ولعصى بتركه ، ولصح قول الكعبى فى نفى المباح ، ولوجبت [نيته] [٢] .

ش – لما فرغ عن تحرير المذاهب ، أقام الدليل على أن ما لا يتم الواجب إلا به ، إن كان شرطا ، فهو واجب ، وإن كان غير شرط فليس بواجب .

أما الأول فتقريره أن يقال : لو لم يكن الشرط واجبا ، لم يكن هو شرطا . والتالى باطل ؛ لأنه خلاف المفروض ، فيلزم بطلان المقدم .

بيان الملازمة أن الشرط إذا لم يكن واجبا ، جاز تركه ، فإذا تركه فلا يخلو إما أن يكون الفعل حينئذ مأمورا به أو لا ، والثانى باطل ، وإلا يلزم أن يكون وجوب الشىء مقيدا بوقت وجود الشرط ، وهو خلاف المفروض .

والأول لا يخلو إما أن يكون الفعل ممكن الحصول عند عدم الشرط أو لا .

---

(١) البابرتى : لزم من تعقل .
(٢) « نيته » مطموس فى الأصل .

والثانى باطل ، وإلا يلزم تكليف ما لا يطاق فيتحقق الأول ، فلا يكون شرطا .

وأما الثانى فمن ستة وجوه :

الأول : أنه لو استلزم الواجب وجوب غير الشرط مما لا يتم إلا به ، لزم تعقل الموجب ، أى الأمر لغير الشرط ؛ لاستحالة إيجاب الشىء مع الذهول عنه . والتالى باطل فإن الموجب للشىء قد يغفل عن ما يتوقف عليه ، فيلزم بطلان المقدم .

الثانى : أنه لو استلزم الواجب وجوب غير الشرط لم يكن تعلق الوجوب الذى هو طلب الوجود مع منع النقيض بغير الشرط لنفس الوجوب أو لنفس ذلك الغير ؛ لأن اللفظ يحتملهما ؛ لتوقف تعلق الوجوب على تعلقه بملزومه . والتالى باطل ؛ لأن الطلب لا يعقل تعلقه بشىء غير المطلوب ، فيلزم بطلان المقدم .

الثالث : أنه لو استلزم الواجب وجوب غير الشرط ، لامتنع التصريح بغير وجوبه ، أى امتنع التصريح بأن غير الشرط لا يكون واجبا ؛ لأنه يناقض الحكم بكون الواجب مستلزما لوجوبه . والتالى باطل للقطع بأنه يصح أن يقول الشارع : أوجبت عليكم غسل الوجه ، وما أوجبت عليكم غسل شىء من الرأس .

الرابع : لو كان الواجب مستلزما لوجوب غير الشرط ، لعصى المكلف بتركه . والتالى باطل فالمقدم مثله .

أما الملازمة فظاهرة .

وأما انتفاء التالى ؛ فلأن تارك الصوم يكون عاصيا بترك الصوم ، لا بترك إمساك جزء من الليل .

الخامس : أنه لو استلزم وجوبه ، لصح قول الكعبى (١) فى نفى الفعل المباح فى الشرع . والتالى باطل لما سنذكره ، فالمقدم مثله .

بيان الملازمة أن المباح يحصل به ترك الحرام ، وما يحصل به ترك الحرام يكون واجبا .

السادس : أنه لو كان غير الشرط مما لا يتم الواجب إلا به ، واجبا لوجبت نيته ؛ لأنه عبادة شرعية . والتالى باطل بالإجماع فيلزم بطلان المقدم .

ولقائل أن يقول على الأول : لا نسلم لزوم تعقل الموجب له ، وإنما يلزم أن لو كان الوجوب بالأصالة ، أما إذا كان بالتبعية فلا .

سلمناه لكنه منقوض بوجوب الشرط .

وعلى الثانى : إن أراد بالتعلق لنفسه : [التعلق] (٢) بالأصالة ، فلا نسلم انتفاء التالى ؛ فإن تعلق الوجوب بالمقدمات ليست بالأصالة بل بالفرعية ؛ لتعلق الوجوب بملزومها أولا ، وبواسطة الملزوم يتعلق بها .

---

(١) هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبى البلخى ، من شيوخ المعتزلة . مات سنة ٣١٩ هـ .

انظر : الفرق بين الفرق ص ١٦٥ ، وفرق وطبقات المعتزلة ص ٩٣ ، والبداية والنهاية ١١ : ٢٨٤ ، وشذرات الذهب ٢ : ٢٨١ ، والفتح المبين ١ : ١٧٠ ، والأعلام ٤ : ١٨٩ .

(٢) فى الأصل : التعليق .

وإن أراد به تعلق الوجوب الفرعى بالمقدمات ليس من مقتضاه ، فمنعه ظاهر ؛ فإن الوجوب الأول يتعلق بالشيء ، ثم نشأ منه الوجوب الثانى ، فتعلق الوجوب الثانى الفرعى بالمقدمات لذاته .

وأيضا فمنقوض بوجوب الشرط .

وعلى الثالث أن غسل جزء من الرأس ليس بواجب على كل أحد ؛ إذ الوجوب عندهم إنما يتحقق بالنسبة إلى العاجز عن الإتيان بغسل الوجه ، دون غسل جزء من الرأس لا القادر . وعند ذلك فالملازمة ممنوعة فى صورة القادر ، ونفى التالى فى صورة العاجز .

وبه خرج الجواب على الرابع .

ويقال على الرابع أيضا : لا نسلم نفى اللازم ؛ فإن تركه يوجب ترك الواجب بالذات ؛ لأن الواجب بالذات لا يتم بدونه فيكون تركه سببا للعصيان . على أنه منقوض بوجوب الشرط . ٥٣/أ

وعن الخامس أنه يلزم نفى المباح إن لم يحصل ترك الحرام إلا بفعل المباح . أما إذا حصل بغيره فلا ؛ لأنه حينئذ لا يكون المباح مقدمة للواجب .

وعن السادس : لا نسلم الملازمة . وإنما يلزم أن لو كان غير الشرط مقصودا بالذات . أما إذا كان مقصودا بالعرض فلا .

ص - قالوا : لو لم يجب - لصح دونه ، ولما وجب (١) التوصل إلى الواجب . والتوصل واجب بالإجماع .

---

(١) ط ، ع : واجب ، وهو خطأ .

وأجيب : إن أريد بـ « لا يصح » و « واجب » لابد منه – فمسلم .

وإن أريد مأمور به – فأين دليله ؟

[وإن سلم الإجماع ففى] (١) الأسباب بدليل خارجى .

ش – اعلم أن القائلين بأن وجوب الشىء يستلزم وجوب ما لا يتم إلا به ، سواء كان شرطا أو غيره ، قد تمسكوا بوجهين .

أحدهما : أنه لو لم يجب ما يتوقف عليه الواجب ، شرطا كان أو غيره ، لصح الفعل الواجب بدونه (٢) .

والتالى باطل فالمقدم مثله .

أما الملازمة فلأن الآتى بالفعل الواجب يكون آتيا بجميع ما وجب عليه ، والإتيان بجميع ما وجب عليه يوجب الصحة .

ولأنه لو لم يكن الفعل صحيحا دونه ، لزم تكليف ما لا يطاق على تقدير عدمه . ولما كان التكليف بالمحال باطلا كان القول بعدم صحة الفعل دون باطلا .

وأما انتفاء التالى فبالاتفاق .

الثانى أنه لو لم يجب ما يتوقف عليه الواجب ، شرطا كان

---

(١) البابرتى : وإن سلم الإجماع على أن الوصل واجب نفى .

(٢) أ ، ب : دونه .

أو غيره ، لما وجب التوصل إلى الواجب ؛ لأن التوصل إلى الواجب به ، والتقدير أنه ليس بواجب . والتالى باطل بالإجماع فيلزم بطلان المقدم .

أجاب المصنف عنه بأنه إن أرادوا بقولهم أنه « لا يصح الواجب بدونه » فى نفى تالى الملازمة الأولى ، وبقولهم : « وجب التوصل به إلى الواجب » فى نفى تالى الملازمة الثانية : أن ما لا يتم الواجب إلا به لابد منه فى تحصيل الواجب ، فنفى التالى مسلم . ولكن لا نسلم صدق الملازمة ؛ فإنه يجوز أن لا يكون منه بد ، مع أنه لا يكون مأمورا به .

وإن أرادوا به أنه مأمور به ، فأين دليلهم على هذا .

وإن سلم أن التوصل إلى الواجب واجبٌ ، لكنه إنما يصح ذلك القول فى الأسباب بدليل خارجى ، وهو الإجماع ، لا لنفس وجوب الفعل .

وفى هذا الجواب نظر من وجهين :

أما أولا ؛ فلأنه كل ما لابد منه ممتنع تركه ، وكل ما هو ممتنع تركه فهو واجب ، وكل واجب فهو مأمور به .

وأما ثانيا ؛ فلأن الفرق بين الأسباب وغيرها بأنها يجب التوصل بها إلى الواجب دون غيرها ، تحكم محض .

إذا عرفت هذا فاعلم أن الحق ما ذهب إليه المحققون ، وهو أن ما لا يتم الواجب إلا به ، شرطا كان أو غيره ، فهو واجب .

بيانه أن إيجاب الشيء مطلقا ، إيجاب له على كل حال ؛ فإن

لم يكن مقتضيا لوجوب المقدمة وكان واجبا عليه حال عدم المقدمة ، لزم التكليف به حال عدمها ، وهو محال .

فإن قيل : لا نسلم لزوم التكليف به حال عدم المقدمة ، وإنما يلزم ذلك أن لو كان عدم وجوب المقدمة يوجب عدمها ، وهو ممنوع .

أجيب بأن إيجاب الشيء مطلقا يستلزم إيجابه فى جميع الأحوال . ومن جملتها الحالة التى عدمت فيها المقدمة ، فيلزم إيجابه حال المقدمة ، وهو تكليف بالمحال .

وأيضا عدم إيجاب المقدمة وإن لم يوجب عدمها ، لكنه يجوزه فيلزم منه جواز المحال .

فإن قيل : لا نسلم أن إيجابه مطلقا يستدعى إيجاب المقدمة ؛ إذ من الجائز تقيده بوقت حصول المقدمة .

فإن قلت : إنه خلاف الظاهر [١] من غير دليل لورود الأمر مطلقا ، وذلك غير جائز .

قلت : يلزمك أيضا خلاف الظاهر ؛ لأنك توجب المقدمة من غير دلالة إيجاب الشيء عليه .

فالجواب ، أن إيجاب المقدمة أمر لم يدل عليه اللفظ ، لا نفيا ولا إثباتا . فلم يكن خلاف الظاهر . والتقييد بوقت وجوب المقدمة ينفيه اللفظ ؛ لأن المطلق يقتضى الوجوب على كل حال . فتقييده بوقت ٥٣/ب

(١) لفظ « الظاهر » مكرر فى الأصل .

وجوب الشرط ينافيه ، فيكون خلاف الظاهر ؛ لأن خلاف الظاهر إثبات ما ينفيه اللفظ ، أو رفع ما أثبته اللفظ . وما لا يدل اللفظ عليه ، لا يكون إثباته ونفيه مخالفة للظاهر .

ص – (مسألة) : يجوز أن يحرَّم واحد لا بعينه .

خلافا للمعتزلة .

وهى كالمخير .

ش – لما فرغ من أحكام الواجب شرع فى أحكام الحرام ، وذكرها فى مسألتين .

الأولى أنه هل يجوز أن يحرَّم واحد لا بعينه من أشياء متعددة أم لا .

فقال الأصحاب : نعم ، وقالت المعتزلة : لا .

لنا أنه لا مانع عقلا ؛ إذ يجوز أن يقول السيد لغلامه : لا تكلم زيدا أو عمروا ، فقد حرمت عليك كلام أحدهما لا بعينه ، ولم أحرم عليك كلامهما جميعا ، ولا كلام واحد بعينه . فليس المحرم مجموع كلامهما ، ولا كلام أحدهما بعينه ؛ لتصريحه بنقيضه . فلم يبق المحرم إلا كلام واحد منهما لا بعينه .

وطريق الخصم فى الاعتراض وطريقنا فى الجواب كالواجب المخير .

ص – (مسألة) : يستحيل كون الشىء واجبا حراما من جهة واحدة ، إلا عند بعض من يجوز تكليف المحال [١] .

---

(١) البابرتى : التكليف بالمحال .

وأما الشىء الواحد له جهتان ، كالصلاة فى الدار المغصوبة – فالجمهور : [تصح] [١] .

والقاضى : [لا تصح ،] [٢] ويسقط الطلب عندها .

وأحمد وأكثر المتكلمين : [لا تصح ،] [٣] ولا يسقط .

ش – المسألة الثانية فى أن الشىء الواحد هل يجوز أن يكون واجبا حراما أم لا .

الواحد لا يخلو من أن يكون واحدا بالنوع أو بالشخص .

والأول كالسجود مثلا ، فإنه نوع واحد من الأفعال ، ذو أشخاص كثيرة ، يجوز أن ينقسم إلى [٤] الواجب والحرام ، فيكون بعض أفراده واجبا ، كالسجود لله تعالى ، وبعضها حراما ، كالسجود للصنم . ولا امتناع فى ذلك .

والثانى وهو الواحد بالشخص . فإن كان ذا جهة واحدة يستحيل كونه واجبا حراما لتنافيهما ، إلا عند بعض من يجوز تكليف المحال ، وهم القائلون بجواز تكليف المحال عقلا وشرعا .

وأما القائلون بامتناعه شرعا لا عقلا فلا يجوزونه ، تمسكا بقوله تعالى : ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ [٥] .

---

(١) ع : يصح .
(٢ ، ٣) ع : لا يصح .
(٤) « إلى » ساقطة من ب .
(٥) ٢٨٦ : البقرة – ٢ .

وأما الشيء الواحد الذى له جهتان ، كالصلاة فى الدار المغصوبة . فإن الصلاة فى الدار المغصوبة ذات جهتين : أحدهما : كونها صلاة ، والثانية كونها غصبا . وكل واحدة من الجهتين معقولة بدون الأخرى . فقد اختلفوا فيه على ثلاثة مذاهب :

فذهب أكثر الفقهاء إلى أنه يجوز أن يكون حراما واجبا من جهتين ، وتصح الصلاة إذا أتى بها فى الدار المغصوبة .

وهو المختار عند المصنف .

وذهب القاضى إلى أنه لا يجوز أن يكون حراما واجبا من جهتين ، ولا تصح إذا أتى بها ، ويسقط الطلب عن المكلف عند الصلاة لا بها .

وذهب أحمد وأكثر المتكلمين إلى أنه لا يجوز أن يكون حراما واجبا من جهتين ، ولا تصح إذا أتى بها ، ولا يسقط عنه الطلب .

ص – لنا : القطع بطاعة العبد وعصيانه بأمره بالخياطة ونهيه عن مكان مخصوص للجهتين .

وأيضا : لو لم تصح – لكان لاتحاد المتعلقين ؛ إذ لا مانع سواه اتفاقا ، ولا اتحاد ؛ لأن الأمر للصلاة والنهى للغصب .

واختيار المكلف [جمعهما] [١] لا يخرجهما عن حقيقتهما .

---

(١) فى الأصل : جميعها ، وهو خطأ .

ش – لما فرغ عن تقرير الأقوال ، شرع فى إقامة الدليل على مدعاه ، وبينه بوجهين :

أحدهما : القطع بجواز ذلك عقلا . كما إذا قال السيد لعبده : خِطْ هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار . فإنه إذا خاط الثوب فى الدار المنهى عنها ، نقطع بطاعته من جهة أنه خاط ، وبمعصيته من جهة أنه خاط فى الدار . فيكون فعل الخياطة مأمورا به منهيا عنه من جهتين .

فكذلك يجوز فيما نحن فيه من غير فرق ؛ فإن الصلاة مأمور بها من حيث هى صلاة ، منهى عنها من حيث كونها فى الدار المغصوبة .

الثانى أنه لو لم يصح كون الصلاة فى الدار المغصوبة مأمورا بها منهيا عنها ، كان عدم الصحة لاتحاد متعلقى الأمر والنهى ؛ إذ لا مانع
٥٤/أ سواه بالإجماع . والتالى باطل ؛ إذ لا اتحاد بين متعلقيهما ؛ لأن متعلق الأمر هو الصلاة ، ومتعلق النهى كونها فى الدار المغصوبة . وأحدهما غير الآخر . واختيار المكلف الجمع بين الصلاة وبين كونها فى الدار المغصوبة لا يخرجهما عن حقيقتهما ، حتى يتحد الجهتان .

وقد قيل على الوجه الأول : لا نسلم أن الصلاة مأمور بها ، فإنه بعد الجمع بينها وبين كونها فى الدار المغصوبة ، صارت هيئة الصلاة منهيا عنها ، ولا يمكن حصولها بدونها ، فتكون الصلاة منهيا عنها ، فلم يأت بالمأمور بها .

وأيضا : الخياطة ، إن أمر بها كيف كانت فلا يكون شغل الحيز ممنوعا عنه ، فلا يكون نظيرا لمتنازع فيه .

وإن أمر بها فى الجملة ومنع العبد عن شغل المكان المخصوص واشتغل بالخياطة فيها فهذه الخياطة ممنوع عنها ، ولكن يُعد العبد ممتثلا ؛ لأنها فعل حقيقى لا يبطل بالمنع ، بخلاف الصلاة .

وعلى الثانى أن للمانع أن يقول : لا كلام فى التغاير ، بل الكلام فى أن الجمع أوجب للصلاة هيئة منهيا عنها منعت أن تكون الصلاة مأمورا بها . وما ذكرت لا يدفعه .

وقيل على الثانى أيضا أن الصلاة فى الدار المغصوبة أحد أجزائها : الكون الذى هو الحركة والسكون . وهذا الكون منهى عنه ؛ لأنه كون فى الدار المغصوبة ، وهو منهى عنه . وإذا كان الجزء منهيا عنه ، يكون الكل منهيا عنه بالضرورة .

ويمكن أن يجاب عن الأول بأن الصلاة فى الدار المغصوبة ليست مأمورا بها من حيث أنها صلاة مقيدة بكونها فى الدار المغصوبة بل من حيث هى صلاة مطلقا . والهيئة الحاصلة لها بعد الجمع وإن كانت منهيا عنها ، لا يكون نهيها موجبا لنهى الصلاة المطلقة ؛ ضرورة كونها غير لازمة [لها] (١) ؛ لأن الصلاة المطلقة قد تتحقق بدون تلك الهيئة . وإذا كانت الصلاة المطلقة غير منهى عنها ، وقد أتى بها ؛ لأنه قد أتى بالصلاة المقيدة ، والمقيد يستلزم المطلق ، فيكون قد أتى بالمأمور بها .

وعن الثانى أن السيد إذا أمر العبد بالخياطة فى الجملة ونهاه عن شغله المكان المخصوص وقال : إن ارتكبت النهى ضربتك ، وإن امتثلت

---

(١) « لها » ساقط من أ .

الأمر أعتقتك ، فخاط الثوب فى الدار ، فيحسن من السيد أن يضربه ويعتقه ، ويقول : أطاع بالخياطة وعصى بدخول الدار . فالخياطة من حيث هى خياطة غير ممنوع عنها قطعا .

وأما الفرق بأنه إنما يعد العبد ممتثلا لأنها فعل حقيقى لا يبطل بالمنع منها ، بخلاف الصلاة ، فضعيف ؛ لأن المنع ليس عن الصلاة ، حتى يلزم أن لا يعد ممتثلا ، بل المنع عن كونها فى الدار المغصوبة .

وورود المنع من هذه الجهة لا يخلو من أن يكون موجبا لعدم وقوع الفعل على وجه الامتثال أو لا يكون موجبا . وأيا ما كان ، لا فرق بين خياطة العبد والصلاة فى الدار المغصوبة فى كونهما واقعين على وجه الامتثال أو غير واقعين .

وبما ذكرنا أولا يعرف جواب ما قيل على الوجه الثانى .

ص – واستدل : لو لم تصح – لما ثبت صلاة مكروهة ، ولا صيام مكروه ؛ لتضاد الأحكام .

وأجيب بأنه إن اتحد الكون مُنع ، وإلا لم يفد ؛ لرجوع النهى إلى وصف منفك .

ش – هذا استدلال على المذهب المختار .

تقريره أنه لو لم تصح الصلاة فى الدار المغصوبة ، لما ثبت صلاة مكروهة ولا صيام مكروه .

والتالى باطل ؛ لأن الصلاة فى الأمكنة التى نص الشارع على كراهتها فيها ، كمعاطن الإبل والأودية والحمام [(١)] ، صلاة مكروهة . وكذا الصوم فى يوم الشك صوم مكروه ، فيلزم بطلان المقدم .

بيان الملازمة أنه لو استحال اجتماع التحريم والوجوب ، لاستحال اجتماع الوجوب والكراهة ؛ لأنه كما يكون التحريم ضدا للوجوب ، تكون الكراهة أيضا ضدا له .

أجاب المصنف عنه بأن الكون ، أى الجهة التى تعلق بها ٥٤/ب الوجوب ، والكراهة إن اتحد ، منع انتفاء التالى ؛ لأنا لا نسلم ثبوت صلاة مكروهة تكون جهة وجوبها وكراهتها متحدة ، ولا ثبوت صوم كذلك .

وإلا ، أى وإن يتحد الكون ، أى الجهة المذكورة ، لم يفد الدليل ؛ لأن النهى فى الصلاة المكروهة حينئذ راجع إلى وصف جائز الانفكاك عن الصلاة ، وهو التعرض لنفار الإبل فى أعطانها ، ولحظر السيل فى بطن الوادى ، ولخوف الرشاش فى الحمام .

---

(١) رواه أبو داؤد فى كتاب الصلاة باب فى المواضع التى لا تجوز فيها الصلاة ، حديث رقم ٤٩٢ ، ١ : ١١٤ .

والترمذى فى ٢ - أبواب الصلاة ٢٣٦ - باب ما جاء أن الأرض كلها مسجد إلا المقبرة والحمام ، ٢ : ١٣١ ، رقم ٣١٧ .

وابن ماجه فى ٤ - كتاب المساجد والجماعات ٤ - باب المواضع التى تكره فيها الصلاة عن أبى سعيد وعن ابن عمر ، ولفظه : « نهى رسول الله ﷺ أن يصلى فى سبع مواطن : فى المزبلة والمجزرة والمقبرة وقارعة الطريق ، والحمام ، ومعاطن الإبل وفوق الكعبة » ، حديث رقم (٧٤٥ - ٧٤٧) ١/٢٤٦ .

والأمر راجع إلى الصلاة مطلقا ، فيجوز تعلق الوجوب والكراهة بهاتين الجهتين المتغايرتين . بخلاف الصلاة فى الدار المغصوبة فإن الجهة التى تعلق النهى بها – وهى كونها فى الدار المغصوبة – لا تنفك عن الصلاة ، فلم يلزم من ثبوت اجتماع الكراهة والوجوب ثبوت إجتماع الوجوب والحرمة .

قيل : إن جهة الوجوب فى الصلاة فى الدار المغصوبة ، هى الصلاة المطلقة ، وكونها فى الدار المغصوبة وإن كانت غير منفكة عن الصلاة المشخصة لكن جائزة الانفكاك عن الصلاة المطلقة . وحينئذ لا فرق بين جواز اجتماع الوجوب والكراهة فى الصلاة المكروهة وبين جواز اجتماع الحرمة والوجوب فى الصلاة فى الدار المغصوبة .

أجيب بأن الوصف المنهى عنه فى الصلاة المكروهة ، وصف منفك عن الصلاة المشخصة ، بخلاف الوصف المنهى عنه فى الصلاة فى الدار المغصوبة فإنه غير منفك عن الصلاة المشخصة .

وفيه نظر ؛ لأن الفرق من هذه الجهة غير مفيد ؛ لأن متعلق الوجوب فى الصلاة فى الدار المغصوبة هو الصلاة المطلقة ، لا المشخصة .

ص – واستدل : لو لم تصح – لما سقط التكليف .

قال القاضى : وقد سقط بالإجماع ؛ لأنهم [لم يأمروهم] (١) بقضاء الصلوات .

---

(١) فى الأصل : لم يأمرهم .

ورد بمنع الإجماع مع مخالفة أحمد وهو أقعد (١) بمعرفة الإجماع .

ش – هذا استدلال آخر على المذهب المختار .

وتوجيهه أن يقال : لو لم تصح الصلاة (٢) فى الدار المغصُوبة ، لما سقط التكليف بها عن المكلف . والتالى باطل فالمقدم مثله .

بيان الملازمة أن الصلاة إذا لم تكن صحيحة لم يمكن الإتيان بها ، [إتيانا بالمأمور به ،] (٣) والتكليف كيف يسقط بعدم إتيان المأمور به .

وأما بطلان التالى فلما قال القاضى من أنه قد سقط التكليف بالإجماع والدليل على تحقق الإجماع أن السلف لم يأمروهم بقضاء الصلوات المأتى بها فى الأراضى المغصوبة .

أجاب المصنف عنه بمنع الإجماع ؛ فإن أحمد قد خالف الفقهاء فى سقوط التكليف بالصلاة فى الدار المغصوبة ، وهو أقعد بمعرفة الإجماع من غيره ؛ لأنه قد بالغ فى تفتيش النقليات ، ومع مخالفته كيف يصح دعوى الإجماع .

ص – قال القاضى والمتكلمون : لو صحت – لاتحد المتعلقان ؛ لأن الكون واحد ، [وهو غصب] (٤) .

---

(١) البابرتى : « أبعد » بدل « أقعد » .
(٢) « الصلاة » ساقط من ب .
(٣) فى الأصل : إتيان المأمور بها .
(٤) زيادة من أ ، جـ ، ط ، ع والبابرتى .

وأجيب باعتبار الجهتين بما سبق .

ش – قال القاضى أبو بكر والمتكلمون : لو صحت الصلاة فى الدار المغصوبة لاتحد المتعلقان ، أى متعلق الأمر والنهى .

والتالى باطل ، وإلا يلزم التكليف بالمحال ، فيلزم بطلان المقدم .

بيان الملازمة أن الكون المخصوص الذى هو الصلاة [١] هو بعينه الكون الذى هو الغصب . والكون الذى هو الغصب منهى عنه بالاتفاق . فلو كانت الصلاة صحيحة لكانت مأمورا بها ؛ لأن الصحة هى : موافقة الأمر ، فيكون ذلك الكون مأمورا به ، فيكون متعلق الأمر والنهى واحدا .

أجاب المصنف عنه بمنع الملازمة بأن قال : لا نسلم لو صحت لاتحد المتعلقان . وذلك لأن الكون المخصوص له جهتان : إحداهما جهة الصلاة ، والأخرى جهة الغصب . ولا شك فى تغاير الجهتين وجواز
٥٥/أ انفكاك إحداهما عن الآخر ، فباعتبار الجهة الأولى متعلق الأمر ، وباعتبار الجهة الثانية متعلق النهى .

قيل : للقاضى أن يقول : إن الصلاة من حيث هى صلاة لم تنفك فى الخارج عن الجهة المنهى عنها ، وملزوم المنهى منهى . فهذه الصلاة من حيث هى صلاة منهية ، فلا تكون صحيحة .

وأجيب عنه بأنا لا نسلم أن الصلاة لم تنفك فى الخارج عن

---

(١) ب : « الغصب » بدل « الصلاة » وهو خطأ .

الجهة المنهية . وذلك لأن الجهة المنهية كون الفعل غصبا ، والصلاة تجوز [انفكاكها] (١) عن كون الفعل غصبا .

ص – قالوا : لو صحت يصح صوم يوم النحر بالجهتين .

وأجيب بأن صوم يوم النحر غير منفك عن الصوم بوجه (٢) فلا يتحقق جهتان . أو بأن نهى التحريم لا يعتبر فيه تعدد إلا بدليل خاص فيه .

ش – قال القاضى والمتكلمون : لو صحت الصلاة فى الدار المغصوبة باعتبار جهتين يصح صوم يوم النحر باعتبار الجهتين . والتالى باطل بالإجماع فيلزم بطلان المقدم .

بيان الملازمة أن علة صحة الصلاة فى الدار المغصوبة تعدد الجهة ، وتعدد الجهة متحقق فى صوم يوم النحر ، فيلزم صحة الصوم ، وإلا لزم تخلف المعلول عن العلة ، وهو محال .

أجاب المصنف عنه بوجهين :

أحدهما : أن الجهتين فى صوم يوم النحر إحداهما الصوم ، والأخرى صوم يوم النحر ، وصوم يوم النحر غير منفك عن الصوم ؛ لأنه خاص ، والخاص لا ينفك عن العام ، فلا يتحقق فيه جهتان يجوز انفكاك كل منهما عن الأخرى ، فيمتنع تعلق الأمر والنهى به ؛ لأن الأمر

---

(١) « انفكاكها » غير واضح فى الأصل .

(٢) أ ، ب ، جـ : بوجه ما .

والنهى يجوز تعلقهما بشيء ذى جهتين ، إذا جاز انفكاك أحدهما عن الآخر . والجهتان فى الدار المغصوبة جاز انفكاك كل منهما عن الأخرى ؛ لأن الجهة المتعلقة للأمر هى الصلاة ، والجهة المتعلقة للنهى كون الفعل غصبا . ويمكن أن تتحقق الصلاة بدون كونها فى الدار المغصوبة وكذا كون الفعل فى الدار المغصوبة يجوز انفكاكه عن الصلاة . فيجوز تعلق الأمر والنهى بالصلاة فى الدار المغصوبة .

بخلاف صوم يوم النحر ، لما بينا من الفرق .

الثانى : أن [نهى] (١) صوم النحر نهى تحريم ، والمنهى عنه نهىَ التحريم لا يعتبر فيه تعدد الجهتين ، إلا بدليل خاص فيه .

وإنما قلنا : لا يعتبر فى المنهى عنه نهىَ التحريم تعددُ الجهتين ؛ لأن نهيِ التحريم يقتضى الانتهاء عن المنهى عنه ، واعتبار تعدد الجهتين يقتضى جواز الإتيان به ، وهما متنافيان .

فإذاً لا يجوز اعتبار الجهتين فى نهى التحريم إلا بدليل خارجى .

ولما دل الدليل على صحة اعتبار جهة الصلاة ، وهو قوله تعالى : ﴿ أَقِمِ الصَّلَوٰةَ ﴾ ، ودل الدليل أيضا على اعتبار جهة الغصب ، وهو قوله عليه السلام : « من غصب شبرا من الأرض طوقه الله يوم القيامة » (٢) .

---

(١) « نهى » ساقط من ب .

(٢) رواه البخارى فى ٥٩ – كتاب بدء الخلق ، ٢ – باب ما جاء فى سبع أرضين حديث رقم (٣١٩٨) ٦/٢٩٣ عن سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل ولفظه : « من أخذ شبرا من الأرض ظلما فإنه يطوقه يوم القيامة من سبع أرضين » ورواه مسلم ، ٢٢ – كتاب المساقاة ، ٣٠ – باب تحريم الظلم وغصب الأرض وغيرها . حديث رقم (١٤٠) ٣/١٢٣١ .

اعتبر تعدد الجهتين فى الصلاة ، ولم يعتبر فى صوم يوم النحر لعدم الدليل .

وأيضا : الإجماع على سقوط قضاء الصلوات المأتى بها فى الأماكن المغصوبة ، دل على اعتبار الجهتين فى الصلاة .

ولقائل أن يمنع الإجماع .

وقيل على الوجه الأول : إن النهى عن الغصب بعد الجمع بينه وبين الصلاة يوجب النهى عن الصلاة التى أوقعت فيها .

وعلى الثانى إن الدليل كما دل على تعدد الجهة فى الصلاة فقد دل على اعتبار تعدد الجهتين فى صوم يوم النحر ؛ وذلك لأن قوله تعالى : ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ ﴾ (١) دل على اعتبار جهة وجوب الصوم . ونهى رسول الله ﷺ عن صوم يومى العيد (٢) ، دل على اعتبار خصوصية يوم العيد ؛ فإن الصوم من حيث هو صوم لا مفسدة فيه .

وقيل على الأول أيضا : إن لصوم يوم النحر جهتين ، كما للصلاة فى الأرض المغصوبة : إحداهما : الصوم ، والأخرى : إيقاعه فى ذلك

---

(١) البقرة - ٢ : ١٨٣ .

(٢) أخرج البخارى فى ٣٠ - الصوم ، ٦٦ - باب صوم يوم الفطر ، حديث رقم (١٩٩١) ٢٣٩/٦ عن أبى سعيد قال : نهى النبى - ﷺ - عن صوم يوم الفطر والنحر الحديث .

وروى مسلم فى ١٣ - الصيام ، ٢٢ - باب النهى عن صوم يوم الفطر ويوم الأضحى ، حديث رقم (١٣٩) ٧٩٩/٢ عن أبى هريرة أن رسول الله - ﷺ - نهى عن صيام يومين : يوم الأضحى ويوم الفطر .

اليوم . فالصوم مأمور به فى ذلك اليوم ومنهى عنه . وحينئذ لو صحت الصلاة فى الأرض المغصوبة ، لصح صوم يوم النحر . والتالى باطل فالمقدم مثله .

والجواب عن الأول : لا نسلم أن النهى عن الغصب بعد الجمع يوجب النهى عن الصلاة ، وإنما يلزم ذلك لو لم يجز انفكاك الغصب ،
٥٥/ب الذى تعلق النهى به ، عن الصلاة ، وهو ممنوع .

وعن الثانى أن النهى فى صوم يوم النحر إنما كان متعلقا بنفس صوم يوم النحر ، ولم يتصور [انفكاك صوم يوم النحر عن صوم] (١) . بخلاف النهى عن الصلاة ؛ فإنه إنما كان متعلقا بالغصب فالغصب يجوز انفكاكه عن الصلاة .

ص – وأما من توسط أرضا مغصوبة – فحظ الأصولى فيه بيان استحالة تعلق الأمر والنهى معاً بالخروج ، وخطإِ أبى هاشم .

وإذا تعيَّن الخروج للأمر – قطع بنفى المعصية به (٢) بشرطه .

وقول (٣) الإمام باستصحاب حكم المعصية مع الخروج ، ولا نهى ، بعيد .

ولا جهتين لتعذر الامتثال .

---

(١) فى الأصل : انفكاك يوم صوم يوم النحر عن صوم ، ولا يستقيم . وفى جـ (فى الآخر) « عن الصوم » .

(٢) كذا فى جـ ، ط ، ع والبابرتى ، وفيما سواها : « له » بدل « به » .

(٣) كذا فى جـ ، ط ، ع ، وفيما سواها من النسخ : نقول .

ش – لما فرغ عن إثبات كون مثل الصلاة فى الدار المغصوبة مأمورا به ومنهيا عنه ، أراد أن يفرق بين الصلاة فى الدار المغصوبة وبين الخروج منها .

وحظ الأصولى بيان استحالة كون الشىء الواحدة من جهة واحدة مأمورا به ومنهيا عنه . أما بيان أن الشىء الواحد مأمور به على التعيين ، منهى عنه كذلك فلاحظ للأصولى فيه ، بل أمره موكول إلى نظر الفقيه .

فمن توسط أرضا مغصوبة ، فلاحظ للأصولى فيه أن يبين أن الخروج عنها مأمور به أو منهى عنه ، بل حظ الأصولى فيه أن يبين استحالة تعلق الأمر والنهى معا بالخروج عنها ؛ لأن الخروج عنها ليس له جهتان يتعلق الأمر بإحداهما والنهى بالأخرى .

وكذلك حظ الأصولى أن يبين خطأ أبى هاشم لاستلزم مذهبه كون الخروج متعلقا للأمر والنهى . وذلك لأن أبا هاشم يذهب إلى أنه يكون عاصيا بالخروج والإقامة معا . وحينئذ يلزم أن يكون الخروج مأمورا به منهيا عنه ؛ لأن الإقامة إذا كانت عصيانا ، تكون منهيا عنها نهى تحريم ، فيكون الخروج مأمورا به منهيا عنه .

وإذا تعين الخروج لكونه متعلقا للأمر ، يجب أن يقطع بنفى المعصية ، لأجل الأمر بالخروج ، لكن بشرط نفى المعصية عن نفسه ، وهو أن يقصد الخروج عن الغصب . فإنه لو قصد بالخروج التصرف فى ملك الغير لم ينتف المعصية عنه .

أما لو قصد الخروج عن الغصب انتفى المعصية ؛ لكون الخروج حينئذ مأمورا به ، والمأمور به لا يكون معصية .

وقال إمام الحرمين : يتعين الخروج لكونه متعلقا للأمر ، ولا يكون النهى متعلقا به ، ولكن يستصحب حكم المعصية مع الخروج ؛ إذ الموجب للمعصية هو الغصب ، وهو باق إلى أن يخرج [١] .

واستبعد المصنف قول الإمام ؛ لأن المعصية لا يكون إلا بفعل منهى عنه ، وإذا لم يتعلق النهى بالخروج فكيف يتصور كونه معصية .

قوله : « وقول الإمام » مبتدأ ، وقوله : « بعيد » خبره .

وقوله : « ولا جهتين لتعذر الامتثال » إشارة إلى دخل مقدر .

تقريره أنه يجوز تعلق الأمر والنهى معا بالخروج من جهتين ، كما فى الدار [٢] المغصوبة .

وتقرير الجواب أنه لا جهتين للخروج حتى يتعلق الأمر والنهى بهما لأنه يتعذر الامتثال بالخروج لو كان منهيا عنه ، ولو كان للخروج جهتان لم يتعذر الامتثال على تقدير كونه منهيا عنه .

ص – (مسألة) : المندوب مأمور به .

خلافا للكرخى والرازى .

لنا أنه طاعة .

وأنهم قسموا الأمر إلى إيجاب وندب .

---

(١) انظر : البرهان ١ : ٣٠١ ، فقرة ٢١١ .

(٢) « فى الدار » مطموس فى ب .

قالوا : لو كان – لكان تركه معصية ؛ لأنها مخالفة الأمر ، ولما صح : « لأمرتهم بالسواك » .

قلنا : المعنى أمر الإيجاب فيهما .

ش – لما فرغ من المسألتين المتعلقين بالحرام ، شرع فى أحكام المندوب وذكرها فى مسألتين .

المندوب لغة : المدعو لمهم ، من الندب وهو الدعاء . وفى الشرع : الفعل الذى تعلق به الندب .

واختلفوا فى كون المندوب مأمورا به . فذهب الكرخى وأبو بكر الرازى (١) من أصحاب أبى حنيفة (٢) إلى أنه غير مأمور به ، والباقون إلى أنه مأمور به ، وهو المختار عند المصنف ، وبيَّن كونه مأمورا به بوجهين :

---

(١) الرازى هو أحمد بن على الملقب بالجصاص ، ولد سنة ٣٠٥ هـ وتوفى سنة ٣٧٠ هـ ودرس الفقه على أبى الحسن الكرخى . كان إمام الحنفية فى عصره ببغداد ، طلب منه قضاء القضاة فامتنع ، وأعيد عليه الطلب فلم يفعل . وعده ابن كمال باشا فى الطبقة الرابعة من طبقات الفقهاء السبع ، أى من أصحاب التخريج .

وله من التصانيف : « أصول الجصاص » وهو كتاب يشتمل على ما يحتاج إليه المستنبط للأحكام من القرآن الكريم ، وقد جعله مقدمة لكتابه « أحكام القرآن » .

انظر : الفوائد البهية ص ٢٧ – ٢٨ ، والجواهر المضيئة ١ : ٨٤ ، والطبقات السنية ١ : ٤٧٧ – ٤٨٠ ، وتاجِ التراجم ص ٨٨ ، وطبقات المفسرين للسيوطى ١ : ٥٥ ، وشذرات الذهب ٣ : ٧١ ، والفتح المبين ١ : ٢٠٣ .

(٢) وهو رأى الشيخ أبى حامد ، والقاضى أبى الطيب ، وابن الصباغ وابن السمعانى ، والإمام الرازى وغيرهم من الشافعية . انظر : رفع الحاجب ورقة ٢٣ ب .

٥٦/أ أحدهما : أن المندوب طاعة ، وكل ما هو طاعة فهو مأمور به ، فالمندوب مأمور به .

أما الصغرى فبالإجماع . وأما الكبرى فلأن الطاعة تقابل المعصية ، والمعصية : مخالفة الأمر ، فالطاعة امتثال الأمر ؛ ولهذا يقال فلان مطاع الأمر فيكون مأمورا به .

الثانى أن الأمر ينقسم إلى أمر إيجاب وإلى أمر ندب . ومورد القسمة مشترك بين القسمين بالضرورة . وإذا كان كذلك يكون المندوب مأمورا به .

ولقائل أن يقول على الأول : إن أردتم بالطاعة : ما يتوقع الثواب على فعله ، فالصغرى مسلمة ، والكبرى ممنوعة ؛ لأن الطاعة بهذا المعنى لا تقابل المعصية ؛ لأن تاركه لا يستحق الذم .

وإن أردتم بالطاعة : فعل المأمور به ، فالكبرى مسلمة ، لكن الصغرى ممنوعة ؛ لأنه حينئذ يكون مصادرة على المطلوب .

وعلى الثانى أن المختار أن الأمر بالحقيقة للوجوب . فإذا أطلق على الندب [كان] (١) مجازا . ونحن نمنع إطلاق المأمور به على المندوب (٢) بالحقيقة ، ونسلم إطلاقه عليه بالمجاز .

قال الكرخى (٣) والرازى ومن يحذو حذوهما : إن المندوب لا يكون مأمورا به لوجهين :

---

(١) فى الأصل : يكون .
(٢) تبدأ نسخة د بقوله « بالحقيقة » .
(٣) د : وقال .

أحدهما : أن المندوب لو كان مأمورا به لكان تركه معصية ؛ لأن المعصية : مخالفة الأمر ؛ لقوله تعالى : ﴿ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِىْ ﴾ (١) ﴿ لَاْ يَعْصُوْنَ اللّٰهَ مَا أَمَرَهُمْ ﴾ (٢) .

والتالى باطل وإلا لاستحق النار ؛ لقوله (٣) تعالى : ﴿ وَمَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهُ فَإِنَّ لَهُ نَاْرَ جَهَنَّمْ ﴾ (٤) فيلزم بطلان المقدم .

الثانى : أنه لو كان المندوب مأمورا به ، لما صح قوله عليه السلام : « لولا أن أشق على أمتى لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة » (٥) والتالى ظاهر الفساد ، فيلزم بطلان المقدم .

بيان الملازمة أن الحديث دل على سلب الأمر عن السواك ، فلو كان المندوب مأمورا به كان السواك – لكونه مندوبا بالاتفاق – مأموراً به (٦) ، فلا يكون سلب الأمر عنه صحيحا .

أجاب المصنف عن الوجهين بأن الأمر : الذى يكون مخالفته معصية ، والأمر المسلوب عن السواك أمر الإيجاب ، لا مطلق الأمر .

---

(١) طه – ٢٠ : ٩٣ .

(٢) التحريم – ٦٦ : ٦ .

(٣) د : كقوله .

(٤) الجن – ٧٢ : ٢٣ .

(٥) رواه البخارى ١١ – كتاب الجمعة ، ٨ – باب السواك يوم الجمعة ، حديث رقم (٨٨٧) ٣٧٤/٢ . ومسلم ، ٣ – كتاب الطهارة ، ١٥ – باب السواك رقم (٤٢) ٢٢٠/١ .

(٦) كذا فى أ . وفى الأصل و ب ، جـ ، د : « يكون مأموراً به » .

واعلم أن هذا البحث مبنى على أن الأمر للوجوب ، أو للقدر المشترك بين الوجوب والندب . فإن كان الأول يلزم أن [لا] (١) يكون المندوب مأمورا به . وإن كان الثانى يكون مأمورا به .

ص – (مسألة) : المندوب ليس بتكليف ، خلافا للأستاذ . وهى لفظية .

ش – اختلف الأصوليون فى أن المندوب هل يكون تكليفا أو لا ؟

فذهب كثير منهم إلى أنه ليس بتكليف .

وذهب الأستاذ أبو إسحاق الأسفرائينى إلى أنه تكليف .

والمسألة لفظية أى النزاع فيها مبنى على تفسير لفظ التكليف .

فإن أريد بالتكليف : ما يترجح فعله على تركه ، فالمندوب تكليف .

وإن أريد به أنه مطلوب طلبا يمنع النقيض ، فهو ليس بتكليف .

ص – (مسألة) : المكروه منهى عنه ، غير مكلف به ، كالمندوب ويطلق أيضا على الحرام ، وعلى ترك الأولى .

ش – ذكر مسألة واحدة فى المكروه .

والمكروه لغة ضد المحبوب . وفى الشرع يطلق على الفعل الذى

---

(١) زيادة من أ ، ب ، جـ ، د .

تعلق به الكراهة ، كما سبق . وبهذا المعنى يكون الخلاف فى كون المكروه منهيا عنه ، غير مكلف ، كالخلاف فى المندوب فى كونه مأمورا به مكلفا .

ولا يخفى وجه الكلام فى الطرفين تزييفا واختيارا .

ويطلق المكروه أيضا على الحرام ، ويطلق أيضا على ترك الأولى ، كترك الجمع بين الماء والحجر فى الاستنجاء .

ص – (مسألة) : يطلق الجائز على المباح ، وعلى ما لا يمتنع شرعا أو عقلا . وعلى ما استوى الأمران فيه [فيهما] (١) وعلى المشكوك فيه [فيهما] (٢) بالاعتبارين .

ش – ذكر أحكام المباح فى أربع مسائل :

المسألة الأولى فى بيان مفهوم المباح والجائز .

المباح لغة (٣) : المعلن والمأذون ، من الإباحة . وفى الشرع : الفعل الذى تعلق به الإباحة . والجائز فى اللغة : العابر . وفى الاصطلاح يطلق على معان : على المباح الشرعى . وعلى ما لا يمتنع وجوده شرعا ، ٥٦/ب
فيتناول الواجب والمندوب والمكروه . وعلى ما لا يمتنع وجوده عقلا ، فيتناول الواجب والممكن الخاص . وعلى ما لا يمتنع وجوده وعدمه ، وهو

---

(١) زيادة من ط .
(٢) زيادة من أ ، ب ، د ، ط ، ع . وفى البابرتى : فيها .
(٣) « لغة » ساقط من أ .

المراد بقوله : « ما استوى الأمران فيه » وهو الممكن الخاص ، فيكون أخص ممن قبله . وعلى ما يشك فيه فى الشرع والعقل باعتبار عدم الامتناع ، وباعتبار الاستواء .

والمعنى أن الجائز يطلق فى الشرع على ما يشك أنه لا يمتنع شرعا وعلى ما يشك أنه استوى الأمران فيه شرعا . وفى العقل على ما يشك أنه لا يمتنع عقلا ، وعلى ما يشك أنه استوى الأمران فيه عقلا .

ص – (مسألة) : الإباحة حكم شرعى خلافا لبعض المعتزلة .

لنا أنها [1] خطاب الشارع .

قالوا : انتفاء الحرج ، وهو قبل الشرع .

ش – المسألة الثانية : الإباحة حكم شرعى ، خلافا لبعض المعتزلة .

لنا أن الإباحة خطاب الشارع بالتخيير بين الفعل والترك ، وقد سبق أنه حكم شرعى .

قال الباقون : الإباحة : انتفاء الحرج عن الفعل والترك ، وهو قبل الشرع متحقق مع عدم تحقق الحكم الشرعى .

والحق أن النزاع فيه لفظى .

---

(١) فيما عدا ط ، ع : أن الإباحة .

فإن أريد بالإباحة : عدم الحرج عن الفعل ، فليست حكما شرعيا ؛ لأنه قبل الشرع متحقق ، ولا حكم قبل الشرع . وإن أريد به : الخطاب الوارد من الشرع بانتفاء الحرج عن الطرفين ، فهى من الأحكام الشرعية .

ص – (مسألة) : المباح غير مأمور به ، خلافا للكعبى .

لنا أن الأمر طلب يستلزم الترجيح ، ولا ترجيح .

ش – المسألة الثالثة فى أن المباح هل هو مأمور به أو لا .

فقال الجمهور : لا . والكعبى : نعم (١) .

دليل الجمهور أن الأمر طلب يستلزم ترجيح الفعل على الترك ، ولا ترجيح فى المباح ، فلا يتعلق الطلب به ، فلا يكون مأمورا به .

ص – [قال] (٢) : كل مباح ترك حرام ، وترك الحرام واجب وما لا يتم الواجب إلا به ، فهو واجب .

[وتأوَّل] (٣) الإجماع على ذات الفعل ، لا بالنظر إلى ما يستلزم ، جمعا بين الأدلة .

---

(١) قال ابن السبكى فى رفع الحاجب (ورقة ٢٤ ب) ، والمباح غير مأمور به خلافا للكعبى ، وحقيقته حيث قالوا : المباح مأمور به دون الأمر بالندب والندب دون الأمر بالإيجاب . كذا نقل عنهم القاضى والغزالى وغيرهما . ثم لا يقولون إنه مأمور به باعتبار ذاته بل باعتبار أنه يترك به الحرام . وقيل بل أنكر المباح فى الشريعة رأساً . وهذا ما نقله عنه إمام الحرمين وابن برهان والآمدى وغيرهم . والأول عندى أثبت وعليه جرى المصنف .

(٢) فى الأصل : « قالوا » والصحيح ما أثبتنا لأن الضمير يرجع إلى الكعبى .

(٣) ع : تؤول ، والصحيح ما أثبتناه .

ش – قال الكعبى : المباح مأمور به ؛ لأن المباح واجب ، وكل واجب فهو مأمور به .

أما الكبرى فبالاتفاق . وأما الصغرى فلأن كل مباح يحصل به ترك حرام ؛ إذ ما من فعل مباح إلا ويتحقق بمباشرته ترك حرامٍ ما . وترك الحرام واجب . ولا يتم ترك الحرام إلا بما يحصل به الترك ، فيكون المباح الذى يتم به ترك الحرام واجبا ؛ لأن ما لا يتم الواجب إلا به ، فهو واجب .

ولو حمل قول الكعبى : « المباح ترك حرام » على ظاهره ، لم يصح أصلا ؛ لأن ترك الحرام يحصل بالمباح لا نفسه .

وأيضا لو حمل على ظاهره ، لم يكن لقوله : « وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب » وجهٌ .

« وتأول الإجماع » إشارة إلى جواب سؤال وارد على الكعبى .

توجيه السؤال أن الدليل الذى ذكره الكعبى على أن كل مباح واجب ، يقتضى كون أفعال المكلفين ، التى تعلق بها الأحكام ، أربعة ؛ ضرورة كون المباح واجبا حينئذ . وهو خلاف الإجماع ؛ لأن الجمهور أجمعوا على أن الأفعال تنقسم إلى خمسة : واجب ، ومندوب ، ومباح ، ومكروه ، ومحرم . فيكون الدليل المذكور باطلا .

وتقرير الجواب أن الإجماع يحمل على أن الأفعال – نظرا إلى ذاتها ، مع قطع النظر عما يستلزمه من كونه يحصل به ترك الحرام – تنقسم إلى الخمسة ، فيكون الفعل المباح – نظرا إلى ذاته – لم يخرج عن

كونه مباحا . وبالنظر إلى ما يستلزمه من كونه يحصل به ترك الحرام ، يكون واجبا .

وإنما أوَّل الإجماع على هذا ليكون جمعا بين الدليلين بقدر الإمكان ، فإن الإجماع لو حمل على كون الفعل منقسما إلى الخمسة بالنظر إلى ما يستلزمه ، يلزم بطلان دليل الكعبى . ولو حمل على ما ذكرنا ، لا يكون واحدا من الدليلين ، أعنى الإجماع على أن الأفعال خمسة ، ودليل الكعبى ضائعا .

ص – وأجيب بجوابين :

[الأول] (١) أنه غير متعين لذلك ، فليس بواجب . وفيه تسليم أن الواجب واحد ، فما [فعله] (٢) فهو واجب قطعا . ٥٧/أ

الثانى : إلزامه أن الصلاة حرام إذا ترك بها واجب ، وهو يلتزمه (٣) باعتبار الجهتين .

ش – أجيب عن دليل الكعبى بوجهين :

الأول أن فعل المباح غير متعين لكونه يحصل به ترك الحرام . وذلك لأنه كما يحصل ترك الحرام بالمباح ، كذلك يحصل بالواجب والمندوب ، فيكون الواجب أحد ما يحصل به ترك الحرام ، فلا يكون المباح على التعيين واجبا .

---

(١) فى الأصل و ب : أحدهما وكذا فى البابرتى (ورقة ٦٦ ب) .

(٢) ع والبابرتى : « فعل » بدل « فعله » . وفى المنتهى « فعله » .

(٣) ع : يلزمه . وفى المتهى : يلتزمه .

وزيَّف المصنف هذا الجواب بأن فى الجواب تسليم أن الواجب أحد ما يحصل به ترك الحرام ، فما فعله ، أعنى المباح ، يكون واجبا ؛ لأنه أحد ما يحصل به ترك الحرام .

الثانى : نقض إجمالى .

تقريره : أنه لو كان الدليل الذى ذكره الكعبى صحيحا ، يلزم أن تكون الصلاة حراما . والتالى باطل فالمقدم مثله .

بيان الملازمة أن الصلاة إذا ترك بها واجب ، كالزكاة الواجبة على الفور ، يكون تركها واجبا ؛ لأن الواجب الذى هو الزكاة على الفور ، لا يتم إلا بترك الصلاة ، فيكون ترك الصلاة واجبا ، فتكون الصلاة حراما .

وزيَّف المصنف هذا الجواب أيضا ، بأن الكعبى يمنع انتفاء التالى ويلتزم كون الصلاة واجبا حراما باعتبار الجهتين ، كالصلاة فى الدار المغصوبة .

ص — ولا مخلص إلا بأن ما لا يتم الواجب إلا به [من عقلى أو عادى] (١) فليس بواجب .

ش — لما زيف الجوابين ، أشار إلى أنه لا مخلص من دليل الكعبى إلا بأن ما لا يتم الواجب إلا به ، إن كان شرطا شرعيا ، كالوضوء للصلاة ، فهو واجب وإن كان شرطا عقلا ، كنصب السلم للصعود ،

---

(١) فى الأصل : من عقل أو عادة .

أو عادة ، كطلب الرفيق فى السفر ، فليس بواجب شرعا . فحينئذ يندفع دليل الكعبى لكون ترك الأضداد من الشروط الواجبة عقلا . فلا يلزم من وجوب الشيء شرعا وجوب ترك أضداده .

ص - وقول الأستاذ : « الإباحة تكليف » بعيدٌ .

ش - ذهب الأستاذ أبو إسحاق الأسفرائينى إلى أن الإباحة تكليف ، خلافا للجمهور .

وقول الأستاذ بعيد ؛ لأن التكليف إنما يتحقق بطلب ما فيه كلفة ، ولا كلفة فى التخيير ؛ لأنه لم يطلب به شيء .

ص - (مسألة) : المباح ليس بجنس للواجب ، بل هما نوعان للحكم .

لنا : لو كان جنسه - لاستلزم النوع التخيير .

قالوا : مأذون فيهما ، واختص الواجب .

قلنا : تركتم فصل المباح .

ش - المسألة الرابعة : اختلفوا فى أن المباح هل هو من جنس الواجب أم لا .

فذهب طائفة إلى الأول والأخرى إلى الآخر .

واختار المصنف أنه ليس بجنس للواجب ، بل الواجب والمباح نوعان مندرجان تحت جنس ، وهو فعل المكلف الذى تعلق به الحكم الشرعى . وتسميته بالحكم مجاز .

ودليله أنه لو كان المباح جنسا للواجب لاستلزم النوع أعنى الواجب التخيير بين فعله وتركه . والتالى ظاهر الفساد فالمقدم مثله .

بيان الملازمة أن المباح مستلزم للتخيير ، وإذا كان الجنس مستلزما لشيء يكون النوع مستلزما له ، فيكون الواجب مستلزما للتخيير .

القائلون بكون المباح جنسا للواجب ، قالوا : المباح والواجب مأذون فيهما ، واختص الواجب بفصل المنع من الترك . فالمأذون [الذى] (١) هو حقيقة المباح مشترك بين الواجب وغيره ، فيكون جنسا له .

أجاب المصنف عنه بأنكم تركتم فصل المباح ؛ لأن المباح ليس هو المأذون فقط ، بل المأذون مع عدم المنع من الترك . والمأذون المقيد بهذا القيد لا يكون مشتركا بين الواجب وغيره ، بل يكون مباينا للواجب .

والحق أن النزاع لفظى . وذلك لأنه إن أريد بالمباح : المأذون فقط ، فلا شك أنه مشترك بين الواجب وغيره ، فيكون جنسا . وإن أريد به المأذون مع عدم المنع من الترك ، فلا شك أنه يكون نوعا مباينا للواجب ، فلم يكن جنسا له .

ص – (٢) خطاب الوضع ، كالحكم على الوصف بالسببية ، الوقتية ، كالزوال .

---

(١) « الذى » مطموس فى الأصل .

(٢) ط ، ع : مسألة – خطاب الوضع إلخ . وفى جميع نسخ شرح الأصفهانى وكذا فى البابرتى (ورقة ٦٨ ألف) بدون لفظ « مسألة » .

والمعنوية ، كالإسكار والملك والضمان والعقوبات ، وبالمانعية [١] للحكم لحكمة تقتضى نقيض الحكم ، كالأبوة فى القصاص وللسبب لحكمة تخل بحكمة السبب ، كالدين فى الزكاة .

فإن كان المستلزم عدمه – فهو شرط [٢] فيهما ، كالقدرة على التسليم ، والطهارة .

ش – لما فرغ من [خطاب] [٣] الاقتضاء والتخيير شرع فى خطاب الوضع . ٥٧/ب

وهو على أقسام :

أحدها : الحكم على الوصف المعين بكونه سببا .

والسبب فى اللغة : كل شىء يتوصل به إلى غيره . ومنه سمى الحبل : السبب .

وفى الشرع : هو الوصف الظاهر المنضبط الذى دل الدليل السمعى على كونه معرِّفا للحكم الشرعى لا مؤثرا فيه . فإن الأحكام قديمة ، والأوصاف التى جعلت أسبابا ، حادثة ، والحادث لا يؤثر فى القديم .

وإنما اشترط فى السبب كونه ظاهرا منضبطا ؛ لأن الأسباب إنما وضعت معرفات للأحكام لسهولة اطلاع المكلفين على أحكام الوقائع

---

(١) فيما سوى ط ، ع ، بالمانع .

(٢) فيما سوى ط ، ع : الشرط .

(٣) زيادة من أ ، ب ، د .

المتعين عليهم معرفتها ، خصوصا بعد انقطاع الوحى ، فيجب أن تكون تلك الأسباب ظاهرة منضبطة حتى يحصل الغرض المذكور .

والسبب ينقسم إلى وقتى ، وإلى معنوى . فالوقتى : هو ما لا يستلزم فى تعريفه للحكم حكمة باعثة ، كدلوك الشمس ، فإنه يعرِّف وقت وجوب الظهر ، ولا يكون مستلزما لحكمة باعثة .

والمعنوى : هو ما يستلزم حكمة باعثة فى تعريفه للحكم الشرعى ، كالإسكار جعل علة للتحريم . والملك فإنه جعل سببا لإباحة الانتفاع . والضمان فإنه جعل سببا لمطالبة الضامن بالدين . والعقوبات فإنه جعل سببا لوجوب القصاص أو الدية .

الثانى : الحكم على الوصف المعين [بكونه] (١) مانعا ، إما للحكم ، وهو الوصف الوجودى الظاهر المنضبط المستلزم لحكمة تقتضى نقيض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب . كالأبوة فى القصاص فإنها وصف وجودى منضبط ظاهر مانع لحكم القصاص مع القتل العمد العدوان لاشتمالها على حكمة تقتضى عدم القصاص . وتلك الحكمة : كون الأب سبب وجود الابن ، فلا يحسن أن يكون الابن سببا معدما له .

وإما لسبب الحكم ، وهذا المانع هو الوصف الوجودى المقتضى لاختلال حكمة السبب ، كالدين على من ملك نصابا كاملا . فإنه [وصف] (٢) وجودى مقتض لاختلال حكمة سبب وجوب الزكاة .

---

(١) فى الأصل : كونه .

(٢) زيادة من أ ، ب ، د .

فإن سبب وجوب الزكاة تحقق النصاب وحكمته سد خلة الفقراء . وحكمة المانع للسبب تخل بحكمة السبب .

الثالث : الحكم على الوصف بالشرطية .

قد ذكرنا أن الوصف المانع للحكم هو المستلزم وجوده لحكمة تقتضى نقيض الحكم . والوصف المانع لسبب الحكم هو المستلزم وجوده لحكمة تقتضى اختلال حكمة السبب . فإن كان الوصف يستلزم عدمُه حكمةً تقتضى نقيض الحكم ، يسمى شرط الحكم . وإن كان الوصف يستلزم عدمُه حكمة تقتضى اختلال حكمة سبب الحكم ، يسمى شرط السبب .

مثال شرط السبب : القدرة على التسليم ؛ فإن ثبوت الملك حكم ، وصحة البيع سببه ، وإباحة الانتفاع حكمة صحة البيع ، والقدرة على التسليم شرط صحة البيع ؛ لأن عدم القدرة على التسليم يستلزم عدم القدرة على الانتفاع الموجب لاختلال إباحة الانتفاع .

مثال شرط الحكم : الطهارة فى باب الصلاة ؛ فإن حصول الثواب ودفع العقاب حكم ، والصلاة سببه ، وحكمة الصلاة التوجه إلى جناب الحق ، والطهارة شرط الصلاة ؛ فإن عدم الطهارة يستلزم ما يقتضى نقيض الحكم ، أعنى عدم حصول الثواب وعدم دفع العقاب مع بقاء حكمة الصلاة .

ص – وأما الصحة والبطلان أو الحكم بهما – فأمر عقلى ؛ لأنها إما كون الفعل مسقطا للقضاء ، وإما موافقة أمر الشرع . والبطلان والفساد نقيضها .

الحنفية : الفاسد : المشروع بأصله ، الممنوع بوصفه .

ش – اعلم أن ما هو من باب الوضع اختلفوا فى كونه حكما شرعيا أم لا .

فقال قوم : خطاب الله تعالى كما يرد [بالاقتضاء] (١) والتخيير ، فقد يرد لجعل الشيء سببا وشرطا ومانعا . فلله تعالى فى الزانى حكمان : أحدهما وجوب الحد عليه . والثانى جعل الزنا سببا لوجوب الحد .

واختار المصنف هذا المذهب . فلهذا التزم وجوب ذكر الوضع فى
٥٨/أ تعريف الحكم لاستقامته .

وليس المراد من الحكم الوضعى كون الزنا مثلا سببا لوجوب الحد ، بل المراد حكم الشرع بكونه سببا ، أى معرِّفا لوجوب الحد . فتكون الأقسام الثلاثة المذكورة حكما وضعيا .

وأما الصحة والبطلان ، فقيل : إنهما من باب الوضع ؛ لأنهما من الأحكام وليست داخلة فى الاقتضاء والتخيير ؛ لأن الحكم بصحة العبادة وبطلانها ، وكذا بصحة المعاملات وبطلانها لا يفهم منه اقتضاء ولا تخيير .

وقال آخرون : الصحة معناها : الإباحة . والبطلان معناه : الحرمة .

---

(١) فى الأصل : به الاقتضاء .

وذهب المصنف إلى أن الصحة والبطلان ، أو الحكم بالصحة والبطلان أمر عقلى ، غير مستفاد من الشرع ، فلا يكون داخلا فى الحكم الشرعى .

وإنما قلنا : إنها أمر عقلى ؛ لأن الصحة فى العبادة إما كون الفعل مسقطا للقضاء ، كما هو مذهب الفقهاء ، أو موافقته لأمر الشريعة ، كما هو مذهب المتكلمين . فصلاة من ظن أنه متطهر ، ثم تبين خطؤه غير صحيحة على الأول ؛ لعدم [سقوط] (١) القضاء ، وصحيحة على الثانى ؛ لكونها متوافقة لأمر الشرع . ولا شك أن العبادة إذا اشتملت على أركانها وشرائطها ، حكم العقل بصحتها بكل من التفسيرين ، سواء حكم الشارع بها أو لا .

وأما الصحة فى المعاملات فلم يتعرض المصنف لها . ويمكن أن يقال : [إنها أيضا] (٢) أمر عقلى ؛ لأن الصحة فى المعاملات : كون الشىء بحيث يترتب عليه أثره . وإذا كان الشىء مشتملا على الأسباب والشرائط وارتفاع الموانع ، حكم العقل بترتب أثره عليه ، سواء حكم الشرع بها أو لم يحكم .

والبطلان والفساد عندنا نقيض الصحة . فهما مترادفان .

---

(١) فى الأصل : سقوطه .

(٢) ب : أيضا إنها .

وقالت الحنفية : الفاسد قسم متوسط بين الصحيح والباطل [١] .

فالصحيح ما شرع بأصله ووصفه . والباطل ما لم يشرع بأصله ووصفه ، كبيع الملاقيح . والفاسد ما شرع بأصله ولم يشرع بوصفه . كعقد الربا فإنه مشروع من حيث أنه بيع ، وممنوع عنه من حيث أنه يشتمل على وصف الزيادة [٢] .

ص – وأما الرخصة : فالمشروع لعذر مع قيام المحرِّم لولا العذر . كأكل الميتة للمضطر ، والقصر والفطر فى السفر واجبا ومندوبا ومباحا .

ش – الرخصة فى اللغة : التيسير . وفى الشرع عبارة عما ذكره المصنف .

وإنما قال : « المشروع » ولم يقل ما جاز فعله ؛ ليتناول الفعل والترك ؛ فإن الرخصة كما تكون بالفعل ، كذلك قد تكون بالترك .

---

(١) انظر : فواتح الرحموت ١ : ١٢٢ ، والتعريفات للجرجانى ص ٤٢ ، ١٧٠ ، وكشاف اصطلاحات الفنون ١ : ٢١٣ . وراجع للتفصيل : الأشباه والنظائر لابن نجيم ص ٣٣٧ .

(٢) قال السبكى فى رفع الحاجب (ورقة ٢٥ ألف) : « ثم الفاسد عندهم (الحنفية) إذا اتصل بالقبض أفاد ملكا خبيثا ، والباطل لا يفيد شيئا . والخطب فى هذه المسألة يسير ؛ إذ هو آيل إلى الاصطلاح . فإن ثبت لهم إفادة بعض البياعات الفاسدة شيئا فليسمونه بما شاء . وإنما يعظم الخطب عند متفقهة الشافعية إذا وردت بهم فروع فرق فيها الأصحاب بين الباطل والفاسد ، حيث يظنون بها مناقضتهم لأصلهم ثم أتى السبكى بالأجوبة .

« والمشروع » كالجنس . وقوله « لعذر » احتراز عن المشروع لا لعذر ، كوجوب الصلاة وغيره .

وقوله : « مع قيام المحرم » احتراز عن المشروع لعذر ، مع عدم قيام المحرم ، كالإطعام فى كفارة الظهار ، فإن الإطعام هو المشروع لعذر ، وهو عدم القدرة على الإعتاق ، لكن المحرِّم غير قائم ؛ لأن عند فقد الرقبة لا يكون الإعتاق واجبا ، لاستحالة التكليف بالمحال . وإذا لم يكن واجبا لم يكن محرم ترك الإعتاق قائما .

وإنما قيد بقوله : « لولا العذر » ليعلم أن قيام المحرم إنما يكون على تقدير انتفاء العذر ، لا على تقدير وجود العذر ؛ فإن عند وجود العذر لم يكن المحرم قائما .

ولقائل أن يقول : يلزم أن يكون الإطعام فى كفارة الظهار عند فقد الرقبة رخصة ؛ لأنه لو العذر – وهو فقد الرقبة – لكان المحرم قائما .

والمشروع الذى هو الرخصة قد يكون واجبا ، كأكل الميتة للمضطر .

وقد يكون مندوبا كالقصر للمسافر ، إذا كان السفر على ثلاث مراحل .

وقد يكون مباحا ، كالفطر للمسافر .

وفى كلام المصنف لف ونشر .

وقد ظهر من كلامه أن الرخصة ليست من أقسام خطاب الوضع ، بل راجعة إلى الاقتضاء أو التخيير لكونها واجبة ومندوبة ومباحة .

والعزيمة فى اللغة : الرقية ، وهى مأخوذة من عقد القلب الموكد على أمرٍ ما . ومنه قوله تعالى : ﴿ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً ﴾ [(١)] ومنه سمى بعض الرسل « أولى العزم » لتأكيد قصدهم فى إظهار الحق .

وأما فى الشرع فعبارة عما لزم العباد بإلزام الله تعالى ، كالعبادات الخمس ونحوها .

* * *

(١) ٢٠ - طه : ١١٥ .

ص - المحكوم فيه : الأفعال .

(مسألة) : شرط المطلوب : الإمكان . ونسب خلافه إلى الأشعرى . ٥٨/ب

والإجماع على صحة التكليف بما علم الله تعالى أنه لا يقع .

لنا : لو صح التكليف [بالمستحيل] (١) ، لكان مستدعى الحصول ؛ لأنه معنى الطلب . ولا يصح ؛ لأنه لا يتصور وقوعه . واستدعاء حصوله فرعه ؛ لأنه لو تصور مثبتا - لزم تصور الأمر على خلاف ماهيته ، وهو محال .

ش - الأصل الثالث المحكوم فيه ، وهو الأفعال التى هى متعلق الأحكام .

والأفعال لا تخلو إما أن تكون ممتنعة لذاتها أو لا .

والأول اختلفوا فى صحة كونه مطلوبا ، أى مكلفا به .

فقال قوم : لا يصح أن يكلف به ، وهو المختار عند المصنف .

وقال آخرون : إنه يصح أن يكلف به وقد نسب هذا إلى الشيخ أبى الحسن الأشعرى ، رحمه الله .

والثانى - وهو الذى لا يكون ممتنعا لذاته - لا يخلو إما أن يكون ممتنعا لغيره - وهو الذى علم الله تعالى أنه لا يقع - أو لا .

---

(١) فى الأصل : بالمحال .

والثانى لا نزاع فى جواز كونه مطلوبا ووقوع التكليف به .

والأول – وهو الممتنع لغيره – انعقد الإجماع على صحة التكليف به .

واحتج المصنف على عدم صحة التكليف بالمحال ، أى الممتنع لذاته ، بأنه لو صح التكليف بالمحال لكان المحال مستدعى الحصول . والتالى باطل فالمقدم مثله .

أما بيان الملازمة فلأنه لو كان المحال مكلفا به ، لكان مطلوبا ؛ لأن التكليف : طلب ما فيه كلفة . ولو كان مطلوبا لكان مستدعى الحصول ؛ لأن استدعاء الحصول معنى الطلب .

وأما بيان انتفاء التالى فلأن المحال لا يتصور وقوعه ، واستدعاء حصوله فرع تصور وقوعه ؛ لاستحالة استدعاء ما لا يتصور وقوعه . وإذا انتفى الأصل ، انتفى الفرع .

وإنما قلنا : إن المحال لا يتصور وقوعه ؛ لأنه لو تصور مثبتا ، أى تصور وقوعه من المكلف – وهو ممتنع الحصول منه – لزم تصور الشىء على خلاف ماهيته ، وهو محال .

وللخصم أن يقول : هذا منقوض بما علم الله تعالى أنه لا يقع ؛ فإنه لا يتصور وقوعه مع صحة التكليف به بالاتفاق .

ص – فإن قيل : لو لم يتصور – لم يعلم إحالة الجمع بين الضدين ؛ لأن العلم بصفة الشىء فرع تصوره .

قلنا : الجمع المتصور جمع المختلفات ، وهو المحكوم بنفيه [١] ولا يلزم من تصوره منفيا عن الضدين تصوره مثبتا .

ش — هذه معارضة فى المقدمة .

توجيهها أن يقال : لو لم يتصور وقوع المحال امتنع التصديق بإحالة الجمع بين الضدين ؛ لأن التصديق بثبوت الصفة للشىء فرع تصور ثبوت ذلك الشىء . فالحكم بإحالة الجمع بين التصديق ، فرع على تصور وقوع الجمع بين الضدين .

وقوله : « لم يعلم » أى لم يصدق به ؛ لأن العلم قد يخص بالتصديق .

وكذا قوله : « العلم » فى قوله : « العلم بصفة الشىء » .

أجاب المصنف عنه بأن الجمع المتصور المحكوم بنفيه عن الضدين هو الجمع بين المختلفات التى ليست مضادة . ولا يلزم من تصوره منفيا عن الضدين تصوره ثابتا لهما ، فلا يلزم تصور وقوع المحال .

وفى قوله : « لا يلزم من تصوره منفيا تصوره مثبتا » نظر ؛ لأن تصور السلب موقوف على تصور الإيجاب ؛ إذ السلب المطلق غير معقول ابتداء .

ولهذا قيل : الإيجاب أبسط من السلب .

---

(١) الأصل ، ط : بنفسه .

ص – فإن قيل يتصور (١) ذهنا للحكم عليه ، لا (٢) فى الخارج .

قلنا : فيكون الخارج مستحيلا ، والذهنى بخلافه .

وأيضا : يكون (٣) الحكم بالاستحالة على ما ليس بمستحيل .

وأيضا : الحكم على الخارج يستدعى تصوره للخارج (٤) .

ش – هذا اعتراض على الجواب المذكور .

توجيهه أن يقال : يلزم من تصور الجمع بين الضدين تصوره مثبتا فى الذهن لكونه محكوما عليه ؛ والمحكوم عليه حاصل فى الذهن ، فيتصور ثبوته فيه . ولا يتصور وقوع الجمع بين الضدين فى الخارج حتى يلزم منه تصور الشىء على خلاف ما عليه .

أجاب المصنف عنه بثلاثة أجوبة .

أحدها أن الجمع بين الضدين فى الخارج مستحيل ، والجمع بين الضدين فى الذهن غير مستحيل . فلا يكون تصور وقوع الجمع بين
٥٩/أ الضدين ذهنا ، تصور وقوع المحال ، بل تصور وقوع الممكن ، ولا نزاع فيه ، وإنما النزاع فى تصور وقوع المحال .

---

(١) كذا فى جميع النسخ الخطية وكذا فى البابرتى (٦٩ ب) وفى ع : متصور .

(٢) فيما عدا ط ، ع : ولا .

(٣) فى البابرتى (٦٩ ب) فيكون .

(٤) ط : فى الخارج .

الثانى : أنه حينئذ يكون الحكم باستحالة الجمع بين الضدين حكما باستحالة ما ليس بمستحيل ؛ لأن الجمع بين الضدين فى الذهن الذى هو المحكوم عليه غير مستحيل .

الثالث : أن الحكم على المستحيل فى الخارج يستدعى تصور وقوعه فى الخارج ؛ لأنه لو لم يتصور وقوعه فى الخارج ، استحال الحكم باستحالته فيه .

ص – المخالف : لو لم يصح – لم يقع ؛ لأن العاصى مأمور ، وقد علِم الله تعالى أنه لا يقع .

وأخبر (١) أنه لا يؤمن .

وكذلك من علم بموته ، ومن نسخ عنه قبل تمكنه .

ولأن المكلف لا قدرة له إلا حال الفعل ، وهو حينئذ غير مكلف فقد كلف غير مستطيع .

ولأن الأفعال مخلوقة لله تعالى .

ومن هذين نُسِب تكليف المحال إلى الأشعرى .

ش – قال المخالف : لو لم يصح التكليف بالمحال لم يقع . والتالى باطل فالمقدم مثله .

بيان الملازمة أن وقوع الشىء فرع إمكانه ، فكل ما لا يكون ممكنا ، لا يكون واقعا .

---

(١) ع : وأيضا أخبر .

بيان انتفاء التالى من وجوه :

منها أن العاصى بترك الفعل مأمور بالإتيان به ، وإلا لم يكن عاصيا بتركه . والإتيان به محال ؛ لأنه تعالى يعلم عدم وقوعه . وكل ما علم الله تعالى عدم وقوعه ، يمتنع وقوعه ، وإلا لزم جهله ، تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا .

فيكون ما يتركه العاصى ممتنع الوقوع ، وهو مكلف به . فيكون التكليف بالمحال واقعا .

ومنها : أنه تعالى أخبر أن الكافر لا يؤمن ؛ لقوله تعالى : ﴿ سَوَاءٌ عَلَيهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَاْ يُؤْمِنُوْنَ ﴾ (١) وقوله تعالى : ﴿ لَقَدْ حَقَّ ٱلقَوْلُ عَلَى أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَاْ يُؤْمِنُوْن ﴾ (٢) فوقوع الإيمان منهم محال ولا يلزم كذب خبر الله تعالى وهو محال . والكافر مكلف بالإيمان فيكون التكليف بالمحال واقعا .

ومنها : أن الله تعالى كلف من علم بموته قبل تمكنه من الفعل . وكذلك كلف من نسخ عنه الفعل قبل تمكنه منه . وذلك بعينه تكليف بالمحال ، فيكون واقعا .

ومنها : أن المكلف لا قدرة له على الفعل إلا حال صدور الفعل منه ؛ إذ لو وجدت القدرة قبل الفعل لكان لها متعلق موجود ؛ لاستحالة

---

(١) ٦ : البقرة – ٢ ، ١٠ : يس – ٣٦ .
(٢) ٧ : يس – ٣٦ .

أن يكون المعدوم مقدورا . وإذا كانت القدرة مع صدور الفعل يكون الفعل قبل صدوره ممتنعا ؛ ضرورة عدم قدرته عليه . والتكليف بالفعل لا يكون حالة صدور الفعل لاستحالة التكليف بإيجاد الموجود ، فيكون التكليف بالفعل قبل صدوره من المكلف ، ويكون قبل صدوره من المكلف (١) غير مستطيع ، فيكون التكليف به [تكليفا] (٢) بالمستحيل .

ومنها : أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى ؛ لقوله تعالى : « وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ » (٣) .

ولأنه لو كانت مخلوقة للعبد لكان العبد خالقها ، إما بالطبع ، وهو باطل بالإجماع ، أو بالاختيار فيكون عالما بتفاصيل الحركات والسكنات الصادرة منه ؛ لأنه لابد وأن يكون مريداً لتفاصيل ما صدر عنه من الحركات والسكنات ، وإلا لم يكن صدور الحركات والسكنات بالاختيار .

ويلزم من كونه مريدا لها أن يكون عالما بتفاصيلها ، وليس كذلك ، فلا تكون مخلوقة له ، فتكون مخلوقة لله تعالى . فيكون [تكليف] (٤) العبد بها تكليفا بما لا قدرة له عليه ؛ لامتناع وقوع ما وقع بقدرة الله تعالى بقدرة الغير .

---

(١) ب : « منه » بدل « من المكلف » .
(٢) فى الأصل : تكلفا .
(٣) ٩٦ : الصافات - ٣٧ .
(٤) « تكليف » ساقط من ب .

وذهب الشيخ أبو الحسن الأشعرى رحمه الله إلى أن لا قدرة للفاعل على الفعل إلا حال إيجاد الفعل ، وأن أفعال العبد مخلوقة لله تعالى .

ومن هذين نسب التكليف بالمحال إليه ؛ لأنه يلزم من القول بواحد منهما ، التكليف بالمحال ، فضلا عن القول بهما .

ص – وأجيب بأن ذلك لا يمنع تصور الوقوع لجوازه منه ، [فهو] (١) غير محل النزاع .

وبأن ذلك يستلزم أن التكاليف كلها تكليف بالمستحيل ، وهو باطل [بالإجماع] (٢) .

ش – أجاب المصنف بجوابين :

٥٩/ب أحدهما : أن الصور المذكورة فى نفى التالى لا يمتنع تصور وقوعها من المكلف ، لجواز صدورها من المكلف بحسب الذات ، وإن امتنع صدورها منه بأمر خارجى ، وهو تعلق علمه تعالى بعدم وقوعه ، فيكون غير محل النزاع ؛ لأن النزاع إنما هو فى الممتنع بالذات .

الثانى : أنه يلزم بما ذكرتم أن التكاليف كلها تكليف بالمحال وهو باطل بالإجماع . أما استلزام كون القدرة مع الفعل ، وكون الفعل مخلوقا لله تعالى ، فظاهر . وأما استلزام علم الله تعالى ذلك ، فلأنه لو وجب

---

(١) فى الأصل : وهو .

(٢) زيادة من أ ، جـ ، ط ، ع البابرتى (٧٠ ألف) .

كل ما علم الله وقوعه وامتنع كل ما علم الله عدم وقوعه ، لكانت الأفعال إما واجبة أو ممتنعة ، والتكليف بهما تكليف بالمحال .

ص – قالوا : كلف أبا جهل تصديق رسوله فى جميع ما جاء به ومنه أنه لا يصدقه ، فقد كلفه بأن يصدقه فى أن لا يصدقه ، وهو مستلزم (١) أن لا يصدقه .

ش – القائلون بجواز التكليف بالمحال ذكروا دليلا آخر على جواز التكليف بالمحال .

تقريره أن التكليف بالمحال جائز . وذلك لأن الله تعالى كلف أبا جهل (٢) تصديق رسول الله ﷺ فى جميع ما جاء به ؛ لأنه كلفه بالإيمان ، وهو عبارة عن تصديقه بجميع ما جا به . ومما جاء به أنه لا يصدقه ؛ فيكون أبو جهل مكلفا [بتصديق] (٣) الرسول فى أن لا يصدقه . [وهذا] (٤) الخبر يستلزم أن لا يصدقه ، وإلا يلزم الكذب فى خبر الله ، تعالى عن ذلك علوا كبيرا . فيكون مكلفا بالتصديق حال عدم التصديق ، وهو تكليف بالجمع بين الضدين ، فيكون التكليف بالمحال واقعا .

---

(١) البابرتى : يستلزم .

(٢) هو عمرو بن هشام بن المغيرة المخزومى القرشى . أشد الناس عداوة للنبى ﷺ فى صدر الإسلام وأحد سادات قريش وأبطالها ودهاتها فى الجاهلية . كان يقال له « أبو الحكم » فدعاه المسلمون « أبا جهل » قتل فى غزوة بدر الكبرى .

انظر : الأعلام ٥ : ٨٧ ، وعيون التاريخ ١ : ١٤٤ وإمتاع الأسماع ١ : ١٨ .

(٣ ، ٤) مطموس فى ب .

ص – والجواب أنهم كلفوا بتصديقه .

وإخبار [١] رسوله [٢] كإخبار نوح عليه السلام .

ولا يخرج الممكن عن الإمكان بخبر أو علم .

نعم لو كلفوا بعد علمهم – لانتفت فائدة التكليف ، ومثله غير واقع .

ش – أجاب المصنف عنه بأن أبا جهل وأمثاله كلفوا بتصديق الرسول عليه السلام فيما جاء به ، وتصديق الرسول عليه السلام فيما جاء به أمر ممكن فى نفسه . وإخبار الرسول عليه السلام بأنهم لا يصدقونه ، كإخبار نوح عليه السلام فى قوله تعالى : ﴿ لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ ﴾ [٣] والممكن لا يخرج عن إمكانه بخبر الرسول بعدم وقوعه ، وبعلم الله تعالى [أيضا] [٤] بعدم وقوعه . غاية ما فى الباب أنه يكون ممتنعا بسبب الغير .

والعلم والامتناع بالغير لا ينافى الإمكان بحسب الذات . فلا يكون تكليفهم بتصديق الرسول تكليفا بالممتنع لذاته الذى هو المتنازع فيه .

نعم لو كلفوا بتصديقه بعد علمهم بأنهم لا يصدقونه ، لانتفت فائدة التكليف : لأن فائدة التكليف ، الابتلاء والاختبار ، وهو لا يتصور

---

(١) ع : أخبار . واعتقد أنه خطأ مطبعى .
(٢) د : إخبار رسول الله ﷺ .
(٣) ٣٦ : هود – ١١ .
(٤) زيادة من أ ، ب ، جـ ، د .

مع علم المكلف بعدم صدور الفعل منه . ومثل هذا التكليف – وهو التكليف بالفعل مع علم المكلف بعدم وقوع الفعل منه – غير واقع .

ص – (مسألة) : حصول الشرط الشرعى ليس شرطا فى التكليف قطعا ، خلافا لأصحاب الرأى .

وهى مفروضة فى تكليف الكفار بالفروع (١) .

والظاهر [الوقوع] (٢) .

ش – ذكر فى المحكوم فيه ثلاث مسائل :

المسألة الأولى فى أن حصول الشرط الشرعى هل هو شرط فى التكليف بالمشروط أم لا ؟

فقال جمهور الأشاعرة والشافعية : لا .

وقال أصحاب الرأى أى الحنفية : نعم .

---

(١) قال ابن عابدين فى رد المحتار (١٢٨/٤ كتاب الجهاد) : « الذى تحرر فى المنار وشرحه لصاحب البحر أنهم مخاطبون بالإيمان ، وبالعقوبات سوى حد الشرب ، والمعاملات . وأما العبادات قال السمرقنديون : إنهم غير مخاطبين بها أداء واعتقادا . قال البخاريون : إنهم غير مخاطبين بها أداء فقط ، وقال العراقيون : إنهم مخاطبون بهما فيعاقبون عليهما وهو المعتمد » .

وقال ابن نجيم فى فتح الغفار ٧٥/١ – ٧٧ : ثم اعلم أن المسألة حيث لم تكن منقولة عن أصحاب المذهب وإنما هى مستنبطة من شيء لا يشهد فالراجح ما عليه الأكثر من العلماء على التكليف لموافقته لظاهر النصوص فليكن هذا هو المعتمد » .

(٢) فى الأصل و ب و جـ : « وقوعه » وفى البابرتى (٧١ ب) : « الواقع » . وفى المنتهى (ص ٣٠) ما أثبتناه .

والمراد بالشرط الشرعى : ما يتوقف عليه صحة الشىء ، كالوضوء للصلاة .

وهذه المسألة مفروضة فى تكليف الكفار بفروع الإسلام حالة الكفر ، وإن كانت أعم منه .

والظاهر عند المصنف أن التكليف بالمشروط واقع عند عدم الشرط الشرعى .

ص - لنا : لو كان شرطا - لم تجب صلاة على محدث وجنب ، ولا قبل النية ، ولا « الله أكبر » قبل النية ، ولا اللام قبل الهمزة .

وذلك باطل قطعا .

ش - أقام المصنف الدليل على أن حصول الشرط الشرعى ليس شرطا فى صحة التكليف بالمشروط قطعا .

وبيانه أنه لو كان حصول الشرط الشرعى شرطا فى صحة التكليف
٦٠/أ بالمشروط ، لم تجب صلاة على محدث وجنب ، ولم تجب صلاة قبل النية ، ولم يجب أيضا « الله أكبر » قبل النية ، ولا اللام قبل الهمزة [1] . والتالى باطل قطعا فالمقدم مثله .

أما الملازمة فلأن الطهارة عن الحدث الأصغر والأكبر والنية شرط شرعى لصحة الصلاة ، والنية شرط شرعى لصحة التلفظ بـ « الله

---

(١) قال العضد (٢ : ١٢) « ولا اللام من الله قبل الهمزة . وراجع ، فى هذا المحل ، حاشية السعد (٢ : ١٣) والمنتهى لابن الحاجب ص ٣١ .

أكبر » . والهمزة أيضا شرط شرعى لصحة التلفظ باللام . وإذا لم يحصل الشرط – الذى هو حصول هذه الشرائط – انتفى المشروط ، وهو وجوب هذه الأمور .

ص – قالوا : لو كلف بها – لصحت منه .

قلنا : غير محل النزاع .

ش – الحنفية قالوا : لو كلف المكلف بالعبادة قبل حصول الشرط الشرعى لصحت العبادة منه حال عدم الشرط الشرعى . والتالى باطل بالإجماع فيلزم بطلان المقدم .

بيان الملازمة أن التكليف بالشيء مشروط بإمكان صدوره منه ، وإلا لَزِم التكليف بالمحال . فحينئذ يقتضى التكليف صحة المكلف به إذا أتى به .

أجاب المصنف بما يمكن تقريره بوجهين :

أحدهما : أن النزاع إنما وقع فى أنه حال عدم الشرط الشرعى هل يكون مكلفا بالمشروط ، بمعنى أنه يستحق العقاب على ترك المشروط ، كما يعاقب بترك شرطه ، لا أنه مكلف بأن يأتى بالمشروط حال عدم الشرط . وإذا لم يكن مكلفا بالإتيان به حال عدم الشرط ، لم يلزم أن يصح منه لو أتى به حال عدم الشرط .

الثانى : أن النزاع إنما وقع فى أن المكلف حال عدم الشرط هل يكون مكلفا بالفعل بأن يأتى به بعد إتيانه بالشرط الشرعى . وإذا كان كذلك لم يلزم من التكليف بهذا المعنى صحة العبادة لو أتى بها قبل الشرط الشرعى .

ص – قالوا : لو صح لأمكن الامتثال .

وفى الكفر لا يمكن وبعده يسقط [١] .

قلنا : يسلم ويفعل ، كالمحدث .

ش – هذا دليل آخر للحنفية على أن الكافر لا يكون مكلفا بفروع الإسلام حالة الكفر .

توجيهه أن يقال : لو صح تكليف الكافر بالصلاة مثلا حالة الكفر لأمكن الامتثال ، وإلا يلزم التكليف بالمحال . والتالى باطل فالمقدم مثله .

بيان انتفاء التالى أن الامتثال إما حالة الكفر وهو مستحيل لعدم حصول شرطه ، وهو الإسلام ، أو بعد الكفر ، وهو مستحيل أيضا لسقوط الوجوب عند الإسلام وفاقا .

أجاب المصنف بأنا لا نسلم أن الامتثال بعد الكفر ممتنع وذلك لأنه يجوز أن يسلم ويفعل كالمحدث فإنه يتوضأ ، ويفعل .

ص – الوقوع .

﴿ ومَنْ يَّفْعَلْ ذَلِكَ ﴾ ﴿ وَلَم نَكُ [٢] مِنَ المُصَلِّيْنَ ﴾ .

ش – ولما فرغ من إقامة الدليل على صحة التكليف بالمشروط

---

(١) ع : سقط .

(٢) ط ، ع : لم يك . والصحيح ما أثبتناه .

عند عدم الشرط الشرعى ، ذكر الدليل على وقوعه ، وهو الظاهر عنده ، واستدل عليه بالآيتين .

الأول قوله تعالى : ﴿ وَلاَ يَقْتُلُوْنَ النَّفْسَ الَّتِىْ حَرَّمَ اللّٰهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ وَلاَ يَزْنُوْن وَمَنْ يَّفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ۞ يُّضَاعَفْ لَهُ الْعَذَاْبُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ﴾ (١) .

ووجه الاستدلال بها أنه تعالى لما ذكر المنتهين عن الشرك ، وقتل النفس بغير حق ، والزنا ، عطف عليه قوله : ﴿ وَمَنْ يَّفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَاماً ﴾ . وأشار بلفظ « ذلك » إلى جميع ما تقدم ؛ لأن العود إلى البعض خلاف الظاهر ، فيكون تضاعف العذاب والخلود فيه فى مقابلة الجميع . فلو لم يكن الكفار مكلفين بالفروع لما استحقوا العذاب بفعل هذه المحرمات .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون فى مقابلة الشرك ؟

أجيب بأنه لو لم يكن للباقى مدخل فى العذاب لكان ذكره مع الشرك قبيحا .

فإن قيل : لفظ « ذلك » يعود إلى الكل ، ولا يلزم من حرمة الكل حرمة كل واحد .

أجيب بأنه لو لم يكن كل واحد حراما لكان غير الحرام منضما إلى الحرام فى الوعيد وهو غير جائز .

---

(١) ٦٨ : الفرقان – ٢٥ .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون تضاعف العذاب بسبب الشرك والباقى شرطا لاقتضاء استحقاق العقاب ؟

أجيب بأنه لو كان للباقى مدخل فى اقتضاء استحقاق العذاب لكان محرما ، وهو المطلوب .

الثانية : قوله تعالى : ﴿ لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّيْنَ ﴾ (١) .

ووجه التمسك بها أن الله تعالى حكى عن الكفار أنهم عللوا دخول النار بترك الصلاة والزكاة ، ولم يكذبهم الله تعالى ، ولم يحكم العقل
٦/ب بكذبهم ، فيكون الظاهر حقيقة فتكون الصلاة والزكاة واجبة على الكفار ، وإلا لم يكن تركهما علة لدخول النار .

وحمل المصلين على المعتقدين انصراف عن الحقيقة .

ص – قالوا : لو وقع – لوجب القضاء .

قلنا : القضاء بأمر جديد .

فليس (٢) بينه وبين وقوع التكليف ولا صحته ربط عقلى .

ش – الحنفية قالوا : تكليف الكفار بفروع الإسلام غير واقع ؛ لأنه لو وقع ، لوجب عليهم قضاء العبادات . والتالى باطل بالإجماع ، فيلزم بطلان المقدم .

---

(١) المدثر – ٤٣ : ٧٤ .

(٢) كذا فى ع والبابرتى وفيما سواهما : « وليس » .

بيان الملازمة أن الكفار لو كانوا مكلفين بالفروع ، لوجبت عليهم العبادات ، وإذا وجبت عليهم العبادات ، وجب القضاء عليهم .

أجاب المصنف عنه بأن وجوب القضاء لا يترتب على وجوب الأداء ، بل القضاء بأمر جديد على ما سيأتى تحقيقه . وليس بين وجوب القضاء وبين وقوع التكليف ولا صحة التكليف ربط عقلى ، حتى يلزم من وقوع التكليف بالعبادات أو صحته وجوب قضائها . ولهذا قد يقع التكليف بوجوب العبادة دون قضائها ، كوجوب الجمعة ، وبالعكس كصوم الحائض .

ص – (مسألة) : لا تكليف إلا بفعل .

فالمكلف به [١] فى النهى : كف النفس عن الفعل .

وعن أبى هاشم وكثير : نفى الفعل .

لنا : لو كان – لكان مستدعًى حصوله منه ، ولا يتصور ؛ لأنه غير مقدور [له] [٢] .

وأجيب بمنع أنه غير مقدور [له] [٣] ، كأحد قولى القاضى .

ورد بأنه كان معدوما واستمر .

والقدرة تقتضى أثرا عقلا . وفيه نظر .

---

(١) فيما عدا ط ، ع ، والبابرتى : والمكلف به .
(٢ ، ٣) زيادة من أ ، ط ، ع والبابرتى (٧٣ ألف) .

ش – المسألة الثانية فى أن المكلف به هل يشترط أن يكون فعلا أم لا ؟

فمذهب أكثر الأصوليين أنه لا تكليف إلا بفعل . والمصنف أقام الدليل على هذا .

ومذهب الباقين أنه يجوز التكليف بغير فعل .

فعل المذهب الأول ، المكلف به فى النهى كف النفس عن الفعل ، لا نفى الفعل ؛ لأن كف النفس فعل ونفى الفعل ليس بفعل .

وقد نقل عن أبى هاشم وكثير من الأصوليين أن المكلف به فى النهى نفى الفعل .

والدليل على أن نفى الفعل لا يكون مكلفا به أنه لو كان نفى الفعل مكلفا به لكان نفى الفعل مستدعى حصوله من المكلف . والتالى باطل فالمقدم مثله .

أما الملازمة فلأن التكليف طلب ، والطلب استدعاء الحصول ، فيكون المكلف به مطلوبا ، والمطلوب مستدعىً حصوله .

وأما انتفاء التالى فلأن استدعاء الحصول فرع تصور وقوعه من المكلف ، ولا يتصور وقوع نفى الفعل ؛ لأنه غير مقدور عليه ؛ لأنه نفى محض ، والنفى المحض لا يكون مقدورا عليه . وإذا لم يكن مقدورا عليه لم يتصور وقوعه .

أجيب عنه بأنا لا نسلم أن نفى الفعل غير مقدور عليه ، كما

ذهب إليه القاضى أبو بكر فى أحد قوليه . وهو أن نفى الفعل مقدور العبد ومكتسبه ، ولهذا يمدح المكلف بترك الزنا .

ورد هذا الجواب بأن الفعل كان معدوما قبل وجود المكلف ، وبعده استمر العدم ، ولم يحصل بقدرته ؛ لأنه لو حصل بقدرته لكان له أثر فى ذلك النفى ؛ لأن القدرة تقتضى أثرا عقلا ، ولا أثر للمكلف فيه ؛ لأن نفى الفعل بعد وجود المكلف على حاله قبل وجوده .

ثم قال المصنف وفى هذا الرد نظر ؛ لأنا لا نسلم أن نفى الفعل غير مقدور للمكلف . وذلك لأن نفى الفعل وإن كان متحققا قبل وجود المكلف ، إلا أنه بعد أن وجد المكلف ودعاه نفسه إلى الفعل ولم يطعها وكف عن الفعل يتبع هذا الكف بقاء نفى الفعل ، وهو أثر قدرة المكلف ، فيجوز أن يكون نفى الفعل مكلفا به من هذا الوجه .

ص – (مسألة) : قال الأشعرى : لا ينقطع التكليف بفعل حال حدوثه .

ومنعه الإمام والمعتزلة .

فإن أراد الشيخ أن [تعلقه لنفسه] (١) فلا ينقطع بعده أيضا .

وإن أراد أن تنجيز [التكليف به] (٢) باق فتكليف (٣) بإيجاد الموجود [وهو محال] (٤) ولعدم صحة الابتلاء فتنتفى فائدة التكليف .

---

(١) فى الأصل : يعلقه ، وفى أ : تعلقه بنفسه لنفسه ، وفى البابرتى : تعقله بنفسه . وفى المنتهى ما أثبتناه (ص ٣١) .

(٢) زيادة من ط ، ع والبابرتى وكذلك فى المنتهى و « به » ساقط من ع .

(٣) ع والبابرتى : فيكلف .

(٤) زيادة من أ ، ب ، جـ ، د ، ط ، ع والبابرتى – وكذلك فى المنتهى .

ش – المسألة الثالثة فى أن التكليف بفعل هل ينقطع عن المكلف حال حدوث الفعل أم لا .

فقال الشيخ أبو الحسن الأشعرى : لا ينقطع .

٦١/أ ومنع إمام الحرمين [١] والمعتزلة مذهب الشيخ ، وقالوا : إنه ينقطع التكليف بالفعل حال حدوثه .

واختار المصنف المذهب الثانى ، وزيف قول الشيخ بأن قال : إن أراد الشيخ بعدم انقطاع التكليف حال حدوث الفعل أن تعلق التكليف بالفعل لنفس التكليف ، والمتعلق [٢] لنفسه بالشيء امتنع انقطاعه عنه ، فيلزم أن لا ينقطع التكليف بعد حدوث الفعل أيضا . وهو باطل بالإجماع .

وإن أراد الشيخ أن تنجيز التكليف ، أى كون المكلف مكلفا بالإتيان بالمكلف به ، باق حال حدوث الفعل ، لزم أن يكون مكلفا بإيجاد الموجود وهو محال . وأيضا لو كان التكليف بالإتيان بالمكلف [به] [٣] باقيا حال حدوث الفعل ؛ لعدم صحة الابتلاء ؛ لأن الابتلاء إنما يصح قبل الشروع فى الفعل ، فينتفى فائدة التكليف ؛ لأن فائدة التكليف إما الامتثال أو الابتلاء ، وكل واحد منهما منتفٍ .

---

(١) انظر : البرهان ١ : ٢٨٦ – ٢٨٩ ، فقرات ١٨٦ ، ١٨٧ .

(٢) فى الأصل : والتعلق .

(٣) زيادة من أ ، ب ، جـ ، د .

قيل : لا نسلم أنه إن أراد أن تعلق التكليف لنفسه بالفعل يلزم أن لا ينقطع بعد حدوث الفعل بتمامه . وذلك لأن المقتضى للتعلق هو الطلب ؛ إذ هو معنى التكليف ، وبعد الفراغ من الفعل المطلوب ينقطع الطلب ؛ لأن المفروغ عنه بعد الفراغ غير مطلوب . وكذا غيره ؛ لأن الأمر ليس للتكرار .

وفيه نظر ؛ لأنه يلزم أن ينعدم الطلب القائم بذات الله ، وهو محال .

ولقائل أن يقول : مراد الشيخ أن المكلف حال حدوث الفعل مكلف بالإتيان بالكل المجموعى ، لا بإيجاد كل واحد من أجزاء الفعل ، فلا يكون التكليف حال الحدوث تكليفا بإيجاد الموجود ؛ لأن الكل المجموعى لم يوجد حال حدوث الفعل ، والابتلاء صحيح حال حدوث الفعل ؛ لأن المكلف لم يأت بتمام الفعل بعد .

وأيضا : لا نسلم انحصار فائدة التكليف فيما ذكرتم من الامتثال والابتلاء .

فإن قيل : ما وجد من الفعل فقد انقطع عنه التكليف ؛ فيكون تعلق التكليف بالباقى ، لا بالمجموع من حيث هو مجموع .

أجيب بأن التكليف بالذات قد تعلق بالمجموع من حيث هو مجموع ، وبأجزائه بالعرض . [فما] (١) لم يحدث ، فالمجموع لا ينقطع عنه التكليف .

---

(١) ب : فيما .

ص – قالوا : مقدور حينئذ باتفاق ، فيصح التكليف به .

قلنا : [بل] (١) يمتنع بما (٢) ذكرنا .

ش – قال الشيخ ومن تابعه : الفعل حال حدوثه مقدور باتفاق ، سواء قلنا بتقدم القدرة على الفعل ، كما هو مذهب المعتزلة ، أو لم نقل . وإذا كان حال حدوث الفعل مقدورا ، صح التكليف به .

أجاب المصنف عنه بأنا لا نسلم صحة التكليف حينئذ ، بل يمتنع لما ذكرنا من لزوم عدم انقطاع التكليف بعد تمام الفعل ، أو لزوم إيجاد الموجود وعدم الابتلاء .

ومما أورد على المصنف يعرف جوابه .

★ ★ ★

---

(١) زيادة من أ ، ب ، جـ ، د ، ط ، ع .

(٢) فيما عدا ط ، ع والبابرتى : « لما » بدل « بما » .

ص – المحكوم عليه : المكلف

(مسألة) : الفهم شرط التكليف . وقال به بعض من جوز المستحيل ؛ لعدم الابتلاء .

لنا : لو صح – لكان مستدعى حصوله منه طاعة ، كما تقدم .

ولصح تكليف البهيمة ؛ لأنهما سواء فى عدم الفهم .

ش – الأصل الرابع : المحكوم عليه ، وهو المكلف .

وفيه ثلاث مسائل :

المسألة الأولى فى أن فهم المكلف هل هو شرط التكليف أو لا ؟

فذهب جمهور المحققين إلى أن شرط المكلف أن يكون عاقلا يفهم الخطاب . ووافقهم بعض من جوز التكليف بالمحال ، بناءً على أن فائدة التكليف : الابتلاء ، وهو لا يتصور فى تكليف من لم يفهم الخطاب . لأنه إنما يتصور التهيؤ للامتثال إذا فهم المبتلى الخطاب .

بخلاف التكليف بالمحال ، فإنه يتصور فيه التهيؤ للامتثال وإن لم يمكن الامتثال ، فتحصل فائدة التكليف التى هى الابتلاء .

وذكر المصنف دليلين على أن التكليف لا يصح بدون الفهم .

أحدهما : أنه لو صح التكليف بدون فهم المكلف الخطاب ، لكان المكلف به مستدعى حصوله من المكلف طاعة ، أى على وجه الامتثال . والتالى باطل فالمقدم مثله .

٦١/ب أما الملازمة فلما تقدم من [أن] (١) التكليف طلب . والطلب يستدعى الحصول .

وأما انتفاء التالى فلأن حصول المكلف به على وجه الامتثال مشروط بالقصد إلى الامتثال ، والقصد إلى الامتثال إنما يتصور بعد الفهم . وكل خطاب متضمن (٢) للأمر (٣) بالفهم . فمن لم يفهم كيف يقال له : افهم .

الثانى أنه لو صح تكليف من لم يفهم الخطاب ، يصح تكليف البهيمة ؛ لأن الذى لم يفهم الخطاب والبهيمة متساويان فى عدم الفهم . والتالى باطل قطعا فالمقدم مثله .

ص – قالوا : لو لم يصح – لم يقع ، وقد اعتبر طلاق السكران وقتله وإتلافه .

وأجيب بأن ذلك غير تكليف بل من قبيل الأسباب ، كقتل الطفل وإتلافه .

ش – هذا دليل القائلين بجواز تكليف من لم يفهم لخطاب .

تقريره أن يقال : لو لم يصح تكليف من لم يفهم الخطاب ، لم يقع ؛ لأن الوقوع فرع الجواز . والتالى باطل ؛ لأن السكران لا يفهم الخطاب وهو مكلف ؛ لأنه قد اعتبر طلاقه وقتله وإتلافه .

---

(١) زيادة مما سوى الأصل .

(٢) جـ ، د : مضمن .

(٣) فى الأصل و جـ : بالأمر .

أجاب المصنف عنه بأن هذا غير تكليف ، بل من قبيل الأسباب التى هى أحد أنواع خطاب الوضع ، كإتلاف الصبى ، وإتلاف البهيمة حيث أرسلت بالليل وأتلفت الزرع . فإن الصبى والبهيمة لم يكونا مكلفين ، بل جعل فعلهما سببا لوجوب الضمان على معنى أنه يجب على ولى الصبى أداؤها أو على الصبى بعد صيرورته بالغا . ويجب على مالك البهيمة أداؤها .

كذلك السكران ليس بمكلف بشىء من الأحكام ، بل جعل الله طلاق السكران سببا لترتب (١) حكم الطلاق عليه . وكذلك باقى أفعاله .

ص – قالوا : ﴿ لَاْ تَقْرَبُوْا الصَّلَوةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىَ ﴾ .

قلنا : يجب تأويله ، إما بمثل « لا تمت وأنت ظالم » .

وإما على أن المراد الثمل لمنعه التثبت ، كالغضب .

ش – هذا دليل آخر على وقوع التكليف بدون فهم الخطاب .

توجيهه أن قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لَاْ تَقْرَبُوْا الصَّلَوةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىْ حَتَّى تَعْلَمُواْ مَا تَقُوْلُوْنَ ﴾ (٢) يدل صريحا على أن السكران مكلف بالنهى عن الصلاة حالة السكر ، والسكران حالة السكر غافل لا يفهم الخطاب .

---

(١) فى الأصل : لترتيب .

(٢) النساء – ٤٣ : ٤ .

أجاب المصنف عنه بأن هذه الآية لا تحمل على ظاهرها ، وإلا يلزم بطلان الدليل الذى ذكرنا على عدم جواز تكليف الغافل ، بل لابد من التأويل .

ولها تأويلان :

أحدهما : أن المراد النهى عن السكر حالة إرادة الصلاة ، إن كان نزول الآية قبل التحريم ، لا النهى عن الصلاة حالة السكر . مثل ما يقال : لا تمت وأنت ظالم . فإن النهى عن الظلم عند الموت ، لا النهى عن الموت حالة الظلم .

الثانى : أن المراد من السكران : الثمل . وهو الذى ظهرت منه مبادىء النشاط والطرب ومازال عقله .

وقوله تعالى : ﴿ حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ ﴾ معناه حتى تكامل (١) فيكم (٢) العقل والفهم . ويكون تسمية الثمل بالسكران تسمية الشىء باسم ما يؤول إليه .

وإنما نهى الله سبحانه وتعالى عن الصلاة فى تلك الحالة ، وإن فهم المكلف الخطاب فى تلك الحالة ، لعدم تثبت الثمل فى الصلاة ؛ لأنه يعسر فى تلك الحالة إتمام الخشوع ومحافظة أركان الصلاة على الوجه الصحيح ، كالغضبان .

---

(١) د : بتكامل .

(٢) ب : منكم .

ص – (مسألة) : قولهم : الأمر يتعلق بالمعدوم ، لم يُرَدْ (١) تنجيز التكليف ، وإنما أريد التعلق العقلى (٢) .

لنا : لو لم يتعلق به – لم يكن أزليا ؛ لأن من حقيقته التعلق ، وهو أزلى .

ش – المسألة الثانية فى أن الأمر هل يتعلق بالمعدوم أم لا ؟

فقال الشيخ : نعم .

وقالت المعتزلة : لا .

وليس المراد من قولهم : يجوز أن يتعلق الأمر بالمعدوم ، أن المعدوم يجوز أن يكون مأمورا بالإتيان بالمأمور به حال كونه معدوما ؛ فإن المجنون والصبى عندهم غير مأمورين ، وهما أقرب إلى درجة المأمورين من المعدوم . بل المراد التعلق المعنوى ، وهو تعلق الطلب القائم بذات الله تعالى بالمعدوم الذى هو ثابت فى علمه تعالى فى الأزل ، بمعنى أنه إذا وجد واستعد لفهم الخطاب يكون مكلفا بذلك الطلب القديم من غير تجدد طلب .

والدليل على ذلك أنه لو لم يتعلق الأمر بالمعدوم بالمعنى المذكور ، لم يكن الأمر أزليا . والتالى باطل فالمقدم مثله . ٦٢/أ

---

(١) فى البابرتى : « وإن لم يرد » وفى ط : ولم يرد .

(٢) فى الأصل : « المعنوى » بدل « العقلى » وفى ب كتب فى الصلب « العقلى » ثم كتب فى الحاشية « المعنوى » ولم يشطب « العقلى » من الصلب .

بيان الملازمة أن التعلق بالغير جزء من حقيقة الأمر . فإذا لم يجز التعلق بالمعدوم ، لم يكن التعلق حاصلا فى الأزل ؛ ضرورة كون المكلف معدوما فى الأزل . وإذا لم يكن التعلق حاصلا ، لم يكن الأمر حاصلا فى الأزل ؛ ضرورة انتفاء الكل عند انتفاء الجزء ، فلا يكون الأمر أزليا .

وأما بيان انتفاء التالى فلما بُيِّن فى الكلام من أن خطاب الله تعالى قديم .

فقوله « لأن من حقيقته التعلق » إشارة إلى بيان الملازمة .

وقوله : « وهو أزلى » إشارة إلى نفى التالى .

ص – قالوا : أمر ونهى وخبر من غير متعلق [موجود] (١) محالٌ .

قلنا : محل النزاع وهو استبعاد .

ومن ثمة (٢) قال ابن سعيد : إنما يتصف بذلك فيما لا يزال ، وقال : القديم الأمر المشترك .

وأورد [أنها] (٣) أنواعه فيستحيل وجوده .

ش – المعتزلة قالوا : لا يجوز أن يكون الأمر أزليا . وذلك لأن كل واحد من الأمر والنهى والخبر لو كان أزليا ، لكان له متعلق موجود ؛

---

(١) ساقط من ط ، ع .

(٢) فيما عدا ط ، ع والبابرتى : ثم .

(٣) ساقط من البابرتى .

لأن كلا منهما يستحيل بدون متعلق موجود . والتالى باطل ؛ لأن المتعلق غير موجود فى الأزل ، فيلزم بطلان المقدم .

تقرير الجواب أن يقال : إن أردتم بقولكم : « إن كل واحد يستحيل بدون متعلق موجود » أن المتعلق لابد وأن يكون له وجود فى الجملة ، أعم من أن يكون علميا أو خارجيا ، فلا نسلم انتفاء التالى . لأن المتعلق الذى هو معدوم فى الخارج ثابت فى علم الله تعالى أزلا .

وإن أريد أن المتعلق لابد وأن يكون موجودا فى الخارج ، فلا نسلم الملازمة .

قوله : « لأن كل واحد منها يستحيل بدون متعلق موجود » .

قلنا : هو محل النزاع . غاية ما فى الباب أن وجود الأمر بدون متعلق موجود فى الخارج مستبعد ، والاستبعاد لا يدل على الامتناع .

ومن أجل استبعاد تحقق الأمر بدون متعلق موجود فى الخارج سامع للخطاب قال عبد الله بن سعيد (١) من أصحابنا : إن الأمر والنهى والخبر إنما يتصف كلام الله تعالى بها فيما لا يزال الذى هو نقيض الأزل ، ولم يثبت فى الأزل شيء منها ، فلا يكون واحدا منها قديما ، بل

---

(١) هو عبد الله بن سعيد بن محمد بن كلاب القطان البصرى أحد المتكلمين فى أيام المأمون توفى سنة ٢٤٠ هـ . له تصانيف فى الرد على المعتزلة ، منها : كتاب الصفات ، وكتاب خلق الأفعال ، وكتاب الرد على المعتزلة .

انظر : طبقات الشافعية الكبرى ٢ : ٢٩٩ ، ولسان الميزان ٣ : ٢٩٠ ، والفهرست لابن نديم ص ٢٥٥ ، ومعجم المؤلفين ٦ : ٥٩ .

القديم ، الأمر المشترك بين الثلاثة الذى هو الكلام . فقد جمع بين المصلحتين : إثبات الكلام فى الأزل ، والحكم بحدوث الأمر والنهى والخبر الموجب لرفع الاستبعاد .

وأورد على قول عبد الله بن سعيد أن الأمر والنهى والخبر أنواع الكلام ، ولا نوع له سواه . فحينئذ يستحيل وجود الكلام فى الأزل على تقدير كون أنواعه حادثة ؛ لأن الجنس لا يوجد إلا فى أحد أنواعه ، وإذا لم يتحقق واحد من أنواعه فى الأزل لم يتحقق هو فيه .

ص – قالوا : يلزم التعدد .

قلنا : التعدد باعتبار المتعلقات لا يوجب تعددا وجوديا .

ش – هذا دليل آخر للمعتزلة على أن الأمر والنهى والخبر ، لا تكون قديمة .

توجيهه أن يقال : لو كان الأمر والنهى والخبر قديمة ، يلزم التعدد فى كلام الله تعالى فى الأزل ؛ ضرورة كونها أنواعا للكلام . والتالى باطل ؛ لأن الجمهور اتفقوا أن كلام الله تعالى واحد فى الأزل ، لا تعدد فيه ، وأن تناول جميع معانى الكتب الإلهية المنزلة إلى رسله ، كما أن علمه واحد ، ومع وحدته يحيط بجميع الأشياء ، فيلزم بطلان المقدم .

تقرير الجواب أن يقال : التعدد الذى يكون فى الكلام ، هو التعدد باعتبار المتعلقات التى هى الأمر والنهى والخبر . والتعدد باعتبار المتعلقات لما كان اعتباريا لا يوجب التعدد بحسب الوجود .

والجمهور قد اتفقوا على أن التعدد بحسب الوجود غير واقع فى الأزل ، لا التعدد الاعتبارى .

ومعنى كون كلامه واحدا باعتبار الذات ، و [١] متعددا باعتبار المتعلقات أن الكلام فى نفسه واحد .

فباعتبار أن يكون متعلقا بما لو فعل استحق فاعله المدح ، وإن ترك استحق الذم ، يكون أمرا .

وباعتبار كونه متعلقا بما لو ترك استحق تاركه المدح ، وإن فعل يستحق الذم يكون نهيا .

وباعتبار أن يكون متعلقا بما لا طلب فيه ، يكون خبرا . ٦٢/ب

ص – (مسألة) : يصح التكليف بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه عند وقته . فلذلك يعلم قبل [٢] الوقت .

وخالف الإمام والمعتزلة . ويصح مع جهل الآمر اتفاقا .

ش – المسألة الثالثة فى أنه هل يصح التكليف بفعل علم الآمر انتفاء شرط وقوع ذلك الفعل عن المكلف عند وقته أم لا ؟

فذهب أكثر الأصوليون إلى صحته . ولأجل صحة مثل هذا التكاليف بعلم المكلف قبل وقت الفعل أنه مكلف به . فلو لم يصح التكليف بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه من المكلف لم يتمكن المكلف

---

(١) فى الأصل : « أو » بدل « و » .
(٢) ب : قبيل .

من العلم بكونه مكلفا به قبل الوقت ؛ ضرورة توقف العلم قبل الوقت بكونه مكلفا به على العلم بتحقق شرط وقوع الفعل منه عند الوقت .

وخالفهم إمام الحرمين (١) والمعتزلة .

ويصح التكليف بما جهل الآمر انتفاء شرط وقوعه من المكلف عند الوقت بالاتفاق . كما إذا قال السيد لعبده : « صم غدا » فإن هذا مشروط ببقاء العبد غدا ، وهو مجهول للآمر .

ص – لنا : لو لم يصح – لم يعص أحد أبدا ؛ لأنه لم يحصل شرط وقوعه من إرادة قديمة أو حادثة .

وأيضا : لو لم يصح – لم يُعلم تكليف ؛ لأنه بعده ، ومعه ينقطع (٢) ، وقبله لا يُعلم . فإن فَرَضه متسعا ، فرضناه (٣) زمنا زمنا ، فلا يعلم أبدا . وذلك باطل .

وأيضا : لو لم يصح – لم يعلم إبراهيم وجوب الذبح .

والمنكر معاند .

ش – لما فرغ عن تحرير محل النزاع شرع فى إثبات ما هو الحق عنده ، وهو صحة التكليف بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه . وبينه بثلاثة وجوه :

---

(١) انظر : البرهان ١ : ١٠٤ ، ١٠٥ ، فقرة ٢٨ .

(٢) ع : منقطع .

(٣) فى الأصل والبابرتى : « فرضنا » .

الأول لو لم يصح التكليف [١] بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه ، لم يعص أحد من المكلفين أبدا بترك فعل من الأفعال . والتالى باطل بالإجماع فيلزم بطلان المقدم .

بيان الملازمة أن وقوع كل فعل من الأفعال مشروط بإرادة قديمة – وهى الإرادة القائمة بذات الله تعالى – كما هو مذهب الجماعة أو بإرادة حادثة – وهى إرادة الخلق – كما هو مذهب المعتزلة . فإذا ترك الفاعل الفعل فقد علم الله تعالى أنه لا يريد وقوع ذلك الفعل منه .

وأيضا : يعلم أن العاصى لا يريد أن يفعل فيكون عالما بانتفاء شرط وقوع ذلك الفعل ، فلا يكون هو مكلفا بذلك الفعل فلا يكون عاصيا بتركه .

الثانى : أنه لو لم يصح التكليف بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه لم يعلم تكليف أصلا . والتالى باطل قطعا ، فالمقدم مثله .

بيان الملازمة أن التكليف ينقطع بعد الفعل بالاتفاق ، ومع الفعل عند المعتزلة . فلا يكون العلم بالتكليف بعد الفعل ومعه ؛ لأن العلم لا يكون خلاف الواقع . وقبل الفعل لا يجزم بوقوع الشرط عند وقت الفعل . وإذا لم يجزم بوقوع الشرط لم يجزم بوقوع المشروط . فلا يعلم التكليف قبل الفعل . وإذا لم يعلم قبل الفعل ومعه وبعده لم يعلم أصلا .

قوله : « فإن فرضه متسعا » إشارة إلى سؤال وارد على الملازمة .

---

(١) فى الأصل : التكلف ، وهو خطأ .

توجيهه أن يقال : لا نسلم أنه لو لم يصح التكليف على الوجه المذكور لم يعلم تكليف أصلا . وذلك لأنا نفرض التكليف بالفعل موسعا ، كالواجب الموسع ، فإنه إذا انقضى من الوقت ، القدر الذى تمكن المكلف من الإتيان بالفعل ، ولم يأت بعد ، فقد علم المكلف التكليف بالفعل ؛ لأنه يعلم حينئذ أنه تمكن من الفعل .

تقرير الجواب أن يقال : نفرض زمنا زمنا ، أى يجرى الوقت الموسع إلى ما قبل الفعل ومعه وبعده .

ونقول : التكليف لم يعلم قبل أول الزمان الموسع لعدم الجزم بتمكنه من الفعل ، ولا مع أول الزمان الموسع ، إن وقع الفعل فيه ، ولا بعده لانقطاع التكليف .

وقس على هذا باقى الأجزاء .

الثالث : لو لم يصح التكليف بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه ، لم يعلم إبراهيم وجوب ذبح ولده . والتالى باطل فالمقدم مثله .

أما الملازمة فلأنه لو لم يصح التكليف بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه لم يكن إبراهيم عليه السلام مكلفا بالذبح (١) ؛ لأن الله تعالى علم ٦٣/أ بانتفاء شرط وقوعه . وإذا لم يكن مكلفا بالذبح ، لم يكن عالما به .

أما بطلان التالى فلأنه – عليه السلام – لو لم يعلم وجوب الذبح لم يأخذ فى مقدماته من الإضجاع ، وتَلِّ الجبين ، وإمرار المدية .

---

(١) بما رآه فى المنام وحكاه الله سبحانه بقوله : ﴿ يَا بُنَيَّ إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ ﴾ ١٠٢ : الصافات – ٣٧ .

ومن أنكر علم إبراهيم عليه السلام وجوب الذبح فهو معاند للحق مكابر .

ص – وقال القاضى : الإجماع على تحقق الوجوب والتحريم قبل التمكن .

ش – احتج القاضى على صحة التكليف بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه وقال : الإجماع منعقد قبل ظهور المخالف على أن كل واحد من الوجوب والتحريم قد تحقق قبل التمكن من الفعل . فلو لم يصح التكليف بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه ، لم يتحقق الوجوب والتحريم قبل التمكن من الفعل ، لجواز ظهور انتفاء شرط الوقوع عند الوقت .

ص – المعتزلة : لو صح – لم يكن الإمكان شرطا فيه .

وأجيب بأن الإمكان المشروط أن يكون مما يتأتى فعله عادة عند وقته واستجماع شرائطه . والإمكان الذى هو شرط الوقوع محل النزاع .

[وبأنه] يلزم (١) أن لا يصح مع جهل الآمر .

ش – قالت المعتزلة : لو صح التكليف بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه ، لم يكن إمكان المكلف به شرطا فى التكليف . واللازم باطل بالاتفاق فيلزم بطلان المقدم .

بيان الملازمة أن الفعل الذى علم الآمر انتفاء شرط وقوعه ليس

---

(١) كذا فى أ ، و ط ، ع . وفى بقية النسخ والبابرتى : « وأيضا يلزم » .

بممكن (١) ؛ لأن العلم بعدم الشرط يكشف عن تحقق عدم الشرط ، وإلا لم يكن العلم علما . وعدم الشرط يستلزم امتناع المشروط .

أجاب المصنف عنه بجوابين ؛ أحدهما نقض [تفصيلى] (٢) والآخر إجمالى :

أما الأول فتقريره أن يقال : الإمكان الذى هو شرط صحة التكليف هو أن يكون المكلف به مما يتأتى فعله عادة عند دخول وقته واستجماع شرائطه والفعل الذى علم الآمر انتفاء شرط وقوعه ممكن بهذا المعنى ؛ فإنه عند دخول وقته واستجماع شرائطه يتأتى وقوعه من المكلف ، وامتناعه (٣) بسبب انتفاء شرط وقوعه (٤ [لا ينافى هذا الإمكان ، بل الإمكان الذى هو شرط وقوع الفعل ينافى امتناعه بسبب انتفاء شرط وقوعه] ٤) .

وكون هذا الإمكان شرطا لصحة التكليف ، هو محل النزاع ، فإن عندنا أن هذا لإمكان شرط الامتثال ، ليس بشرط فى صحة التكليف ؛ فإن التكليف لا يقتضى حصول المكلف به ، بل قد يقع التكليف لأجل الابتلاء .

وأما الثانى فتقريره أنه لو صح ما ذكرتم ، لم يصح التكليف بما إذا جهل الآمر انتفاء شرط وقوعه . والتالى باطل بالإجماع فيلزم بطلان المقدم .

---

(١) الأصل : يمكن .
(٢) زيادة من أ ، ب ، جـ ، د .
(٣) فى الأصل : ويتأتى امتناعه .
(٤) ما بين القوسين زيادة من أ ، ب ، جـ ، د .

بيان الملازمة أنه لو صح لم يكن الإمكان شرطا ؛ لأن مثل هذا الفعل قد يكون ممتنعا ، لجواز انتفاء شرط وقوعه .

ص – قالوا : لو صح – لصح مع علم المأمور .

وأجيب بانتفاء فائدة التكليف .

ولهذا (١) يطيع ويعصى بالعزم والبشر والكراهة .

ش – المعتزلة قالوا أيضا : لو صح التكليف بما علم الأمر انتفاء شرط وقوعه ، لصح التكليف بما علم المأمور انتفاء شرط وقوعه ، قياسا عليه . والجامع كون كل واحد منهما معلوما عدم حصوله . والتالى باطل بالإجماع فيلزم بطلان المقدم .

أجاب المصنف عنه بالفرق . فإن محل الوفاق إنما لا يصح التكليف به لانتفاء فائدة التكليف ؛ لأن فائدة التكليف إما الامتثال أو العزم عليه . وإذا علم المأمور امتناع الفعل ، يمتنع الامتثال منه ، ولم يعزم على الفعل فلا يطيع ولا يعصى .

بخلاف محل النزاع ، فإنه إذا لم يعلم المأمور امتناع الفعل قد يطيع بالعزم والبشر ، وقد يعصى بالترك والكراهة .

★ ★ ★

---

(١) فيما سوى جـ ، ع : « وهذا » .

بيان المختصر

شرح مختصر ابن الحاجب

الأدلة الشرعية

(الكتاب والسنة والإجماع)

الأدلة الشرعية

ص – **الأدلة الشرعية** : الكتاب والسنة والإجماع والقياس والاستدلال .

وهى راجعة إلى الكلام النفسى . و [هو] [١] نسبة بين مفردين قائمة بالمتكلم .

والعلم بالنسبة ضرورى .

ولو لم تقم [٢] به [٣] – لكانت [٤] النسبة الخارجية ؛ إذ لا غيرهما .

والخارجية لا يتوقف حصولها على تعقل المفردين .

وهذه متوقفة .

ش – قد ذكر فى صدر هذا الكتاب أن هذا المختصر ينحصر فى المبادىء والأدلة السمعية والاجتهاد والترجيح .

---

(١) أ ، ب ، ج ، م ، ط ، ع : « وهى » بدل « وهو » وفى المنتهى : وهو .
(٢) الأصل و ب : يقم .
(٣) « به » ساقط من البابرتى .
(٤) فى الأصل و د : « لكان » بدل « لكانت » .

٦٣/ب ولما فرغ عن المبادئ شرع فى الأدلة الشرعية وقدمها على الاجتهاد والترجيح ؛ لأنه ما لم يعرف الأدلة وأقسامها ، وأحكامها ، لم يتمكن من معرفة كيفية استثمارها ، ولا [معرفة] (١) ترجيح بعضها على بعض .

والأدلة قد مر تفسيرها .

والمراد بالشرعية : أن يكون طريق [معرفة دلالتها] (٢) مستفادا من الشرع .

ولا فرق بين السمعية والشرعية عند الفقهاء والأصوليين .

وإنما انحصر الدليل الشرعى فى الخمسة المذكورة ؛ لأن الدليل الشرعى . إما أن يكون واردا من جهة الرسول عليه السلام أو لا .

والأول إما أن يكون معجزا ، وهو الكتاب ، أولا ، وهو السنة .

ويندرج فيها قول الرسول وفعله وتقريره .

والثانى – وهو الذى لا يكون واردا من جهة الرسول عليه السلام – إما أن يكون صادرا ممن لا يجوز عليه الخطأ – وهو الإجماع – أولا . وحينئذ إما أن يكون حمل فرع على أصل لعلة مشتركة بينهما – وهو القياس – أولا ، وهو الاستدلال .

وهذه الدلائل الخمسة راجعة إلى الكلام النفسى (٣) ؛ لأن أصلها الكتاب .

---

(١) « معرفة » ساقط من أ ، ب .

(٢) فى الأصل : طريق معرفتها .

(٣) قال الإمام الرازى : إن الشخص إذا قال لغيره : اسقنى ماء . فقبل أن يتلفظ =

أما السنة فلقوله تعالى : ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى ﴾ (١) .

وأما الإجماع فلأن أصله إما الكتاب أو السنة . وعلى التقديرين يلزم رجوعه إلى الكتاب .

وأما القياس والاستدلال ، فلأن كلا منهما راجع إلى معقول الكتاب أو السنة أو الإجماع . وعلى التقادير يلزم رجوعه إلى الكتاب .

والكتاب بالحقيقة هو الكاشف عن الكلام النفسى القائم بذات الله تعالى . فيكون الجميع راجعا إلى الكلام النفسى . وهو نسبة بين مفردين ، قائمة بالمتكلم .

أما كون الكلام النفسى نسبة فالعلم به ضرورى .

وأما كون النسبة بين مفردين قائمة بالمتكلم فلأنها لو لم تقم النسبة بين المفردين بالمتكلم ، لكانت النسبة بينهما خارجية ، أى خارجة عن المتكلم ؛ إذ لا غيرهما . لأنها إما أن تكون قائمة بنفس المتكلم أو لا تكون قائمة بها . والتالى باطل فالمقدم مثله .

بيان بطلان التالى أن النسبة بين مفردين يتوقف حصولها على تعقل مفرديها ، ولا شىء من الخارجية يتوقف حصولها على تعقل شىء . فهذه النسبة لا تكون خارجية ، فتكون قائمة بالمتكلم .

= بهذه الصيغة قام بنفسه تصور حقيقة السقى ، وحقيقة الماء ، والنسبة الطلبية بينهما . فهذا هو الكلام النفسى ، والمعنى القائم بالنفس . وصيغة قوله : « اسقنى ماء » عبارة عنه ، ودليل عنه . انظر : الأربعين فى أصول الدين للإمام الرازى ص ١٧٤ .

(١) ١٣ : النجم – ٥٣ .

١ - الكتاب

ص - الكتاب : القرآن ، وهو الكلام المنزل للإعجاز بسورة منه .

و [١] قولهم : « ما نقل بين دفتى المصحف تواتراً » - حدٌّ للشيء بما يتوقف عليه ؛ لأن وجود المصحف ونقله فرع تصور القرآن .

ش - لما كان الكتاب أصلا للأدلة الشرعية قدم ذكره . ثم قدم السنة على الإجماع ؛ لأنها أصله . ثم قدم الإجماع على القياس لكون الإجماع سالما عن الخطأ .

وذكر فى الكتاب مقدمة وثلاث مسائل وخاتمة .

اعلم أن الكلام قد يطلق على الألفاظ الدالة على ما فى النفس ، نقول : سمعت كلام فلان . وقد يطلق على مدلول الألفاظ ، وهى المعانى التى فى النفس ، كما قيل :

إن الكلام لفى الفؤاد وإنما ... جعل اللسان على الفؤاد دليلا [٢]

---

(١) « و » ساقطة من البابرتى .

(٢) ذكره ابن هشام مع آخر قبله (لا يعجبنك من خطيب خطبة - حتى يكون مع الكلام أصيلا) فى شذور الذهب (ص ٢٨) عند تعريف الكلام ، ونسبه للأخطل =

والأصولى يبحث فى الكلام بالمعنى الأول . والمتكلم يبحث فى الكلام بالمعنى الثانى .

ولذلك أعرض المصنف عن الكلام النفسانى ، وقيد – فى تعريف الكتاب الذى هو القرآنُ – الكلامَ بالمنزل ، ليخرج النفسانى . وأيضا يخرج عنه كلام البشر .

وقوله : للإعجاز ، وهو قصد إظهار صدق دعوى النبى الرسالةَ عن الله تعالى ، يخرج الكلام المنزل الذى ليس للإعجاز ، كالأحاديث الربانية والكتب المنزلة على الأنبياء إن لم نقل بكون نزولها للإعجاز .

وقوله : « بسورة منه » (١) وأراد بعضا مخصوصا يساوى فى

= النصرانى . واسمه غياث بن غيث بن الصلت . وهو شاعر فحل من شعراء الدولة الأموية .

وليسا فى ديوانه .

وكذلك نسبه ابن يعيش إليه فى شرح المفصل ، وهو فى زيادات شعر الأخطل (ص ٥٠٨) .

وفى إمتاع العقول (ص ١٢٠ ، ١٢١) هذا البيت مخترع مكذوب منسوب للأخطل النصرانى .

(١) قال العضد : (٢ : ١٨) قوله : « بسورة منه » إن أجرى على ظاهره ، فلإخراج بعض القرآن ؛ فإن التحدى وقع بسورة من كل القرآن ، أى سورة كانت غير مختصة ببعض .

وإن أريد بسورة من جنسه فى البلاغة والعلو ، فيتناول كل القرآن وكل بعض منه . وهذا أقرب إلى غرض الأصولى .

القدر ، الكوثر التى هى أقصر سورة ، يخرج الآية أو بعضها .

وأيضا يخرج الكتب المنقولة التى هى غير القرآن إن قلنا : إن إنزالها للإعجاز ؛ لأنها وإن كانت للإعجاز لكن لم يكن الإعجاز بسورة منه .

فصار هذا التعريف منطبقا على مجموع القرآن .

ويلزم منه أن لا يسمى بعض القرآن ، قرآنا ، إلا بالمجاز .

وقول الأصوليين فى حد الكتاب : « ما نقل إلينا بين دفتى المصحف نقلا متواتراً » (١) حدٌّ للشىء بما يتوقف تصوره على ذلك الشىء (٢) . لأن معرفة ما نقل إلينا نقلا متواترا يتوقف على وجود المصحف ، وعلى ما نقل فيه ؛ لأن الذى نقل إلينا نقلا متواترا ، ٦٤/أ
لا يتصور كونه منقولا إلا بعد وجود المصحف وبعد النقل . ووجود المصحف ونقله فرع تصور القرآن ؛ لأن وجود المصحف فرع على إثبات السور والآيات فيه . وإثباتها فرع على تصورها .

وكذا النقل المضاف إلى ما بين دفتى المصحف لا يمكن إلا بعد تصوره ، فيكون معرفة ما نقل إلينا متواترا موقوفا على وجود المصحف

---

(١) انظر : المستصفى ١٠١/١ .

(٢) قال عبد العزيز البخارى فى كتاب التحقيق ص ٥ : « وإنما يلزم الدور المذكور على من عرف القرآن بمثل ما نقل عن بعض الأصوليين أنه قال : « القرآن : ما نقل إلينا بين دفاتر المصحف » على أنه يمكن التفصى عنه أيضا بأن يقول : المراد من المصاحف ما جمعته الصحابة من الوحى المتلو فى المصحف ، فيندفع الدور .

ونقلِه ، وهما موقوفان على تصور القرآن ، فيكون معرفة ما نقل إلينا متواترا موقوفة على تصور القرآن . لأن الموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء .

فيكون تعريف القرآن به تعريفا للشيء بما يتوقف عليه . وهو باطل .

قال بعض الشارحين [١] فى تقريره : « المصنف اعترض على هذا الحد بلزوم الدور ؛ فإن الحكم بوجود المصحف ونقله مسبوق بتصور القرآن ؛ لما عرف من أن التصديق مسبوق بالتصور . فلو عرف القرآن بهما لزم الدور » .

وهذا الكلام مع مخالفته لما فى المتن ، لا توجيه له أصلا .

أما كونه مخالفا لما فى المتن فلأن المصنف لم يقل : إن الحكم بوجود المصحف ونقله ، فرع تصور القرآن ، بل قال : وجود المصحف ونقله فرع تصور القرآن .

أما أنه لا توجيه له أصلا ، فلأن قوله : « الحكم بوجود المصحف ونقله فرع تصور القرآن » غير مستقيم .

قوله : « لما عرف أن التصديق مسبوق بالتصور » .

قلنا : هذا مسلم به ولكن لا يفيد ههنا ؛ لأن الحكم بوجود المصحف مسبوق بتصور المصحف والوجود ، لا بتصور القرآن .

---

(١) وهو الحلى . انظر : النقود والردود ١٦١ ب .

وعلى تقدير أن يكون الحكم بوجود المصحف ونقله مسبوقا بتصور القرآن ، لا نسلم أنه لو عرف القرآن بالمصحف والنقل ، يلزم الدور . وإنما يلزم أن لو عرف القرآن بالحكم بوجود المصحف ونقله .

واعلم أن التعريف الذى زيَّفه المصنف ذكره حجة الإسلام – رحمه الله – فى المستصفى (١) .

ولقائل أن يدفع التزييف بالعناية بأن يقول : هذا التعريف إنما ذكره لغير المثبت . والإثبات والنقل لا يستدعيان تصور القرآن إلا بالنسبة إلى المثبت .

ص – (مسألة) : ما نقل آحادا فليس بقرآن للقطع بأن العادة تقضى بالتواتر فى تفاصيل مثله .

ش – المسألة الأولى فى بيان أن ما نقل آحادا ليس بقرآن . وذلك لأنا قاطعون بأن العادة تقضى بأن مثل هذا الكتاب الذى يكون هاديا للخلق ، معجزا على وجهٍ لو اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بسورة من مثله لم يقدروا عليه ، يمتنع أن لا يتواتر فى تفاصيله ، أى فى أصله وأجزائه ووضعه وترتيبه ومحله ؛ إذ الدواعى تتوفر على نقله إلى أن يصير شائعا مستفيضا متواترا . فما لم يبلغ إلى حد التواتر يقطع بأنه ليس من القرآن .

ص – وقوة الشبهة فى ﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾ منعت من التكفير من الجانبين .

---

(١) انظر : المستصفى ١ : ١٠١ ونصه : « حد الكتاب ما نقل إلينا بين دفتى المصحف على الأحرف السبعة المشهورة نقلا متواترا » .

والقطع (أنها) [١] لم تتواتر فى أوائل السور قرآنا ، فليست بقرآن فيها [٢] قطعا ، كغيرها .

وتواترت بعض آية فى النمل فلا مخالف .

ش – اعلم أن الأمة أجمعوا على أن التسمية فى قوله تعالى فى النمل : ﴿ إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْم ﴾ [٣] من القرآن . ثم اختلفوا فى أنها هل هى من القرآن فى أوائل السور سوى التوبة ، ؟ أم لا ؟

فقال الشافعى – رضى الله عنه – : آية من القرآن فى أوائل السور . ثم تردَّدَ فى أنها هل تكون فى أول كل سورة آية برأسها ، أو هى مع أول آية من السورة آية .

ومن الأصحاب من حمل التردد على أنها هل هى من القرآن فى كل سورة أولا .

قال حجة الإسلام – رحمه الله – حمل قول الشافعى – رضى الله عنه – على الأول ، أصح [٤] .

---

(١) ع : بأنها .
(٢) ب : منها .
(٣) ٣٠ : النمل – ٢٧ .
(٤) انظر : المستصفى ١ : ١٠٢ .

قال العضد (٢ : ٢١) وما يروى من قول الشافعى أنها آية فى الفاتحة والخلاف فى غيرها ، تحكم .

وقال فريق من الأصوليين ، منهم القاضى أبو بكر : إنها ليست من القرآن فى أوائل السور .

أما أبو حنيفة – رضى الله عنه – فلم ينص على أنها من القرآن فى أوائل السور أم لا (١) ، وقال : يُسَرُّ بها فى الصلاة .

إذا عرفت ذلك فاعلم أن قول المصنف : « وقوة الشبهة » إلى قوله : « من الجانبين » يمكن أن يكون جوابا لسؤالٍ .

توجيهه أن يقال : إما أن يحكم بكون التسمية من القرآن فى أوائل السور ، أو يحكم بكونها ليست من القرآن فيها . وأيًّاما كان ، يلزم ٦٤/ب
تكفير طائفة من المسلمين ؛ لأنه يلزم إما جعل ما ليس بقرآن قرآنا ، أو إنكار ما هو من القرآن . وكل واحد منهما موجب للكفر .

تقرير الجواب أن يقال : لم يلزم تكفير كل واحد من الفريقين ؛ لأن قوة الشبهة من الجانبين منعت من التكفير من الجانبين .

فإن قيل : عند المصنف أن الدليل الدال على كون (٢) التسمية

---

(١) قال السمرقندى فى ميزان الأصول (١٥ ب) : قال علمائنا رحمهم الله ، إن التسمية المكتوبة فى المصاحف على رأس السور من القرآن لكنها ليست من السور ؛ لأنه ثبت بالتواتر أنها مكتوبة فى المصاحف ومتلوة مع السور وما ثبت بالتواتر أنها من السور وقد روى عن محمد بن الحسن رحمه الله أن التسمية آية مكررة فى القرآن أنزلت للفصل بين السور ، والبدايةُ بها تبركا . ولهذا قال مشائخنا بأن التسمية تكتب فى المصاحف على رأس السور وتتلى معها لثبوتها بالتواتر ولكن تكتب بخط على حدة غير موصولة بالسورة حتى لا يتوهم أنها منها .

(٢) فى الأصل : « أن » بدل « كون » .

فى أوائل السور ليست بقرآن قطعى ، فلا يصح إطلاق قوة الشبهة على ذلك الدليل ؛ لأن قوة الشبهة إنما تطلق عند تعارض الأدلة الظنية .

أجيب عنه بأن ذلك الدليل وإن كان قطعيا عنده ، لكنه عند الخصم ليس بقطعى . فبهذا الاعتبار صح إطلاق الشبهة عليه .

قال بعض الشارحين (١) : والأولى أن يقال : إن التكفير إنما يلزم عند مخالفة القطعى ، ولا مخالفة للقطعى ههنا .

وفيه نظر ؛ لأن هذا الجواب لا يستقيم على مذهب المصنف ؛ لأن مذهبه أن القطعى دال على أنها فى أوائل السور ليست بقرآن .

ثم ذكر المصنف أنها فى أوائل السور ليست (٢) بقرآن قطعا ؛ لأنا نقطع بأنها لم تتواتر قرآنا فى أوائل السور ، وكل ما لم يتواتر لا يكون قرآنا قطعا . فالتسمية فى أوائل السور (٣) لا تكون قرآنا قطعا (٤) كغيرها الذى لم يتواتر .

وذكر أنها قد تواترت بعض آية فى (٥) سورة النمل ، فلا مخالف (٦) فى أنها قرآن فى سورة النمل ؛ لأن التواتر مقطوع والمقطوع [لا تَخالُف فيه] (٧) .

---

(١) وهو الخنجى . انظر : النقود والردود ١٦٢ ألف .

(٢) فى الأصل : ليست فى أوائل السور بقرآن قطعا .

(٣) « فى أوائل السور » ساقط من أ ، جـ .

(٤) ب ، د : فالتسمية لا تكون قرآنا قطعا فى أوائل السور .

(٥) فى الأصل « من » بدل « فى » .

(٦) كذا فى د . وفى الأصل و أ : فلا يخالف ، وفى جـ : فلا تخالف .

(٧) ب : لا يخالف فيه .

ص – قولهم : مكتوبة بخط المصحف .

وقول ابن عباس – رضى الله عنهما – : « سرق – الشيطان من الناس آية » . لا يفيد ؛ لأن القاطع [١] يقابله .

ش – اعلم أن القائلين بأن التسمية فى أوائل السور من القرآن ذكروا دليلين :

أحدهما : أن التسمية فى أوائل السور مكتوبة بخط المصحف ، لم يميز بين خط التسمية وخط المصحف ، ولم ينكر أحد من الصحابة ، فتكون من القرآن . لأنها لو لم تكن من القرآن لمنع الصحابة من أن تكتب بخط المصحف ؛ لأنهم يبالغون فى حفظ القرآن وصيانته وتمييزه عما ليس منه ، حتى يمنعون من كتبة أسامى السور مع القرآن ، ومن التفسير والنقط ، كيلا يختلط بالقرآن غيره .

الثانى : أنه نقل عن ابن عباس – رضى الله عنهما – أنه قال : « سرق الشيطان من الناس آية » إلى أن ترك التسمية فى أول كل سورة [١] ، ولم ينكر عليه أحد . فدل قوله ، مع عدم الإنكار ، على أنها من القرآن فى أوائل السور .

---

(١) ب : « القطعى » بدل « القاطع » .

(٢) رواه البيهقى فى السنن الكبرى (٢ : ٥٠) ولفظه : إن الشيطان استرق من أهل القرآن أعظم آية فى القرآن : بسم الله الرحمن الرحيم .

قال ابن كثير فى التحفة ($\frac{٢}{٢}$) : قال أبو عبيد القاسم بن سلام فى كتاب فضائل القرآن : ثنا إسماعيل بن إبراهيم عن الليث عن مجاهد عن ابن عباس قال : آية من كتاب الله أغفلها الناس : بسم الله الرحمن الرحيم . إسناده جيد .

أجاب المصنف عن هذين [الدليلين] [١] بأنهما لا يفيدان ؛ لأنهما ظنيان ، وما يقابلهما – وهو أنها لو كانت قرآنا لتواترت – قطعى . والظنى لا يفيد إذا كان مقابله قطعيا .

فقوله : « قولهم » مبتدأ . وقوله : « لا يفيد » خبره .

ص – قولهم : لا يشترط التواتر فى المحل بعد ثبوت مثله ، ضعيف ، يستلزم جواز سقوط كثير من القرآن المكرر . وجواز إثبات ما ليس بقرآن منه . مثل « ويل » و « فبأى » .

ش – هذا إشارة إلى جواب إيراد على ما أجاب به المصنف عن الدليلين .

تقرير الإيراد أن يقال : لا نسلم أن الدليل القطعى دال على أن التسمية فى أوائل السور ليست بقرآن .

قوله : « لأنا نقطع بأنها غير متواترة فى أوائل السور » .

قلنا : التسمية فى أوائل السور ، وإن [لم] [٢] يتواتر كونها من القرآن ، لم يلزم أن لا يكون قرآنا ؛ لأن ثبوت التسمية فى القرآن متواتر قطعا ، لا نزاع فيه .

والتواتر فى المحل والوضع ليس بشرط بعد ثبوت مثل ما هو من القرآن بحسب المتن .

---

(١) زيادة من أ ، ب ، جـ ، د .

(٢) « لم » ساقطة من ب .

والحاصل أن التواتر يشترط فى [ثبوت] [١] ما هو من القرآن بحسب المتن ، ولا يشترط فى محله ووضعه وترتيبه ، بل يكفى فيها نقل الآحاد . فالتسمية وإن لم تتواتر فى أوائل السور قرآنا ، لم يلزم أن لا تكون قرآنا قطعا . فلا يدل القاطع على أنها ليست من القرآن فى أوائل السور .

تقرير الجواب أن نقول : القول بأن التواتر لا يشترط فى المحل والوضع ضعيف . ومع ضعفه يستلزم جوازَ سقوط كثير من القرآن المكرر وجوازَ [٢] إثبات ما ليس بقرآن من المكرر . مثل : ﴿ وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ ﴾ [٣] . ﴿ فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانْ ﴾ [٤] . ٦٥/أ

أما بيان ضعفه فهو أن العادة تقضى بتواتر المتن والمحل والوضع والترتيب فيما هو مثل القرآن من غير فرق .

أما بيان لزوم جواز سقوط كثير من القرآن المكرر ؛ فلأنه إذا لم يشترط التواتر فى المحل جاز أن لا يتواتر كثير من المكررات الواقعة فى القرآن ، وما لم يتواتر جاز أن لا يصل إلينا ، وما جاز أن لا يصل إلينا جاز سقوطه .

أما بيان لزوم جواز إثبات كثير مما ليس بقرآن من المكررات فلأنه

---

(١) فى الأصل : فى تواتر ، هو خطأ .
(٢) جـ : جاز .
(٣) ١٥ ، ١٩ ، ٢٤ ، ٢٨ ، ٣٤ ، ٣٧ ، ٤٠ ، ٤٥ ، ٤٧ ، ٤٩ (كررت عشر مرات) المرسلات ٧٧ .
(٤) ١٣ : الرحمن - ٥٥ (وكررت ٣١ مرة) .

إذا تواتر بعض من القرآن بحسب المتن فبعد ذلك يجوز إثبات ذلك البعض فى المواضع بنقل الآحاد ، فجاز أن يكون بعض أفراد المكرر قرآنا ، ثبت بالتواتر ، وبعضها غير قرآن ، ثبت بنقل الآحاد . وكل واحد من الجوازين منتفٍ قطعا فيلزم انتفاء عدم اشتراط التواتر بحسب المحل .

فقوله : « مبتدأ » وقوله : « ضعيف » خبره ، وقوله : « يستلزم خبر بعد خبر » ، وقوله : « وجواز إثبات » عطف على قوله « جواز سقوط » .

ص – لا يقال : يجوز ، ولكنه (١) ، اتفق تواتر ذلك .

لأنا نقول : لو قطع النظر عن ذلك الأصل لم يقطع بانتفاء ذلك (٢) السقوط ونحن نقطع بأنه لا يجوز . والدليل ناهض .

ولأنه يلزم جواز ذلك فى المستقبل ، وهو باطل .

ش – هذا إيراد على ما أجاب به المصنف عن الإيراد الأول .

توجيهه أن يقال : لا نسلم أنه لا يجوز الإسقاط والإثبات ، بل يجوز إن لم يمنع مانع يمنعهما ، لكن قد اتفق تواتر التكرار فيما هو مكرر ، والتواتر منع جواز الإسقاط والإثبات .

أجاب المصنف عنه بجوابين :

أحدهما : أنه لو كان جواز الإسقاط متحققا ، فلو قطعنا النظر

---

(١) ع : ولكن .

(٢) « ذلك » ساقط من ط والبابرتى .

عن ذلك الأصل الذى هو اتفاق تواتر المكرر ، لم يقطع بانتفاء سقوط المكرر ؛ لأن الموجب للقطع بانتفاء سقوط المكرر هو اتفاق تواتر المكرر المانع عن جواز السقوط ، وليس كذلك لأنا نقطع بانتفاء سقوط المكرر من القرآن ، سواء قطع النظر عن اتفاق تواتر المكرر ، أو لم نقطع . والدليل قائم على انتفاء جواز السقوط ، وهو ما سبق من وجوب اشتراط التواتر فيما هو من القرآن .

الثانى أنه لو كان كما ذكرتم يلزم جواز ذلك ، أى جواز كل واحد من السقوط والإثبات فى الزمان المستقبل . وذلك لأن الجواز وإن انتفى فى الزمان الحاضر بسبب اتفاق التواتر ، لكن جاز أن ينتفى التواتر فى الزمان المستقبل ، فيلزم جواز السقوط والإثبات فيه .

ص – (مسألة) (١) : القراءات السبع متواترة (٢ [فيما ليس من قبيل الأداء ، كالمد والإمالة وتخفيف الهمزة ونحوها] ٢) .

لنا : لو لم تكن – لكان بعض القرآن غير متواتر ، كـ « ملك » و « مالك » ونحوهما .

وتخصيص أحدهما تحكم باطل لاستوائهما .

ش – المسألة الثانية فى أن القراءات السبع متواترة .

والمراد من القراءات السبع : القراءات المنسوبة إلى القراء السبعة

---

(١) زيادة مما عدا الأصل .

(٢) زيادة من أ ، ج ، ط ، ع والبابرتى . وفى أ « ليس بأداء » بدل « ليس من قبيل الأداء » .

وهم : نافع (١) ، وابن كثير (٢) ، وأبو عمرو (٣) وابن عامر (٤) ، وعاصم (٥) ، وحمزة (٦) ، والكسائى (٧)– رحمهم الله تعالى – ، بشرط

---

(١) هو أبو رويم نافع بن عبد الرحمن بن أبى نعيم . إمام أهل المدينة الذى صاروا إلى قرائته ، ورجعوا إلى اختياره .

وأصله من أصبهان ، وكان أسود شديد السواد ، قرأ على سبعين من التابعين ، وأقرأ بمسجد رسول الله ﷺ ، أكثر من سبعين سنة . ولد فى حدود عام ٧٠ هـ وتوفى بالمدينة المنورة عام ١٦٩ هـ .

وراوياه : قالون ، وورش .

انظر : غاية النهاية للجزرى ، ٢ : ٣٣٠ .

(٢) هو أبو معبد عبد الله بن كثير المكى الدارى ، كان قاصَّ الجماعة بمكة ، وكان شيخا كبيرا ، ولد بمكة سنة ٤٥ هـ فى خلافة معاوية ومات بها سنة ١٢٠ هـ .

وراوياه : قُنبل والبَزِّى . (انظر : غاية ١ : ٤٤٣) .

(٣) كان أعلم الناس بالغريب والعربية والقرآن والشعر وبأيام العرب وأيام الناس . وهو قارئ أهل البصرة . وتوفى عام ١٥٤ هـ .

وراوياه : أبو عمر الدُّورى ، وأبو شعيب السوسى . (انظر : غاية ١ : ٢٨٨) .

(٤) هو أبو عمران عبد الله بن عامر اليحصبى ، قاضى دمشق فى أيام الوليد بن عبد الملك ، وإمام مسجد دمشق ، وكان من التابعين . توفى بدمشق سنة ١١٨ هـ .

وراوياه : ابن ذكوان ، وهشام بن عمار . (انظر : غاية ١ : ٤٢٣) .

(٥) هو أبو بكر عاصم بن أبى النَّجود الضرير الكوفى ، ويقال : ابن بهدلة . وهو من التابعين أيضا . وتصدر للإقراء عند موت أبى عبد الله السلمى سنة ثلاث وسبعين إلى أن توفى بالكوفة سنة ١٢٧ هـ .

وراوياه : أبو بكر بن عياش ، وأبو حفص بن أبى داؤد . (انظر : غاية ١ : ٣٤٦) .

(٦) هو أبو عمارة حمزة بن حبيب الكوفى الزيات ، كان صالحا ورعا ، ثقة فى =

[صحة] (١) إسنادها (٢) إليهم ، واستقامة وجهها فى العربية ، وموافقة لفظها خط المصحف المنسوب إلى صاحبها . كـ « ملك » بغير الألف الذى نسب إلى نافع ، وابن كثير ، وابن عامر ، وحمزه ، وأبى عمرو ، بإسناد صحيح ، مكتوباً فى مصحفهم بغير الألف ، مستقيما وجهه فى العربية . وكـ « مالك » بالألف الذى نسب إلى الكسائى وعاصم بإسناد صحيح أيضا ، مكتوبا فى مصحفهما بالألف ، مستقيما وجهه فى العربية .

والدليل على أن القراءات السبع متواترة أنها لو لم تكن متواترة لزم أن يكون بعض القرآن غير متواتر . والتالى ظاهر الفساد فالمقدم مثله .

بيان الملازمة أن بعض القرآن كـ « ملك » و « مالك » قرأ بأحدهما بعض القراء ، وقرأ بالآخر بعضهم . فإما أن يكون كل واحد منهما قرآنا ، فيلزم أن يكون بعض القرآن غير متواتر ؛ إذ التقدير أن بعضها غير متواتر .

= الحديث . ولد سنة ٨٠ هـ وأحكم القراءة وله خمس عشرة سنة ، وأم الناس سنة مائة . وعرض عليه من نظرائه : سفيان الثورى ، والحسن بن صالح . وتوفى بحلوان سنة ١٥٦ هـ .

وراوياه : خلف بن هشام ، وخلاد بن خالد (انظر : غاية ١ : ٢٦١) .

(٧) هو أبو الحسن على بن حمزة الكسائى ، الكوفى النحوى ؛ كان صادق اللهجة ، متسع العلم بالقرآن والعربية واللغة ، وهو رأس مدرسة الكوفة النحوية ومؤسسها . وتوفى برنبويه من قرى الرى حين توجه مع هارون الرشيد إلى خراسان عام ١٨٩ هـ .

وراوياه : أبو الحارث الليث بن خالد ، وأبو عمر الدورى (انظر غاية ١ : ٥٣٥) .

(١) زيادة من أ ، ب ، جـ ، د .

(٢) د : استنادها .

أو يكون بعضهما قرآنا دون بعض ، وهو تحكم [١] باطل ؛ لأن كل واحد منهما مساوٍ [٢] فى كونه قرآنا وعدمه .

أولا تكون واحدة منهما [٣] قرآنا فيلزم أن لا يكون بعض القرآن قرآنا [٤] وهو باطل بالاتفاق .

٦٥/ب **ص** – (مسألة) : العمل بالشاذ غير جائز ، مثل : ﴿ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ ﴾ .

واحتج به أبو حنيفة ، رحمه الله .

لنا : ليس بقرآنٍ ولا بخبرٍ يصح العمل به [٥] .

قالوا : يتعين أحدهما ، فيجب .

قلنا : يجوز أن يكون مذهبا [٦] .

---

(١) فى الأصل : يحكم ، وهو خطأ .

(٢) مساوٍ فى الأصل : متساوٍ .

(٣) فى الأصل : منها ، وفى ب : واحد منهما .

(٤) أ ، جـ : بقرآن .

(٥) فى الأصل : يصح به العمل .

(٦) قال البابرتى فى شرحه لمختصر ابن الحاجب ، (ورقة ٧٩ ألف و ب) : ولقائل أن يقول : إن ذلك قراءة أبى وابن مسعود ، وكان مشهورا فى القرن الثانى ، مكتوبا فى مصحفهما ومصحف كل من كتب من مصحفهما . فتسميته شاذا ليس على ما ينبغى . وقوله : « يجوز أن يكون مذهب الراوى » خطأ فاحش ؛ إذ لا يظن أحد من جمال العوام أن يدخل مذهبه فى مصحفه ويدعى أنه قرآن ، وهل هو إلا كفر . وكذلك نسبة الخطأ إلى الصحابة نعوذ بالله من الزيغ بعد الهدى .

وإن سلم – فالخبر المقطوع بخطأه لا يعمل به .
ونقله قرآنا ، خطأ .

ش – المسألة الثالثة فى أن العمل بالشاذ – وهو ما نقل آحاداً – غير جائز . مثل : ﴿ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ أَيَّامٍ ﴾ (١) [مُتَتَابِعَاتْ] . فإن زيادة « متتابعات » بعد قوله « أيام » نقلت آحادًا (٢) . فلا يجوز ، أن يحتج به على وجوب التتابع فى صوم كفارة اليمين .

(٣) [وأبو حنيفة جوز العمل بالشاذ واحتج به على وجوب التتابع فى صوم كفارة اليمين] (٣) .

لنا أنه لا يصح العمل به ؛ لأنه ليس بقرآن ؛ إذ لم يتواتر . ولا خبر يصح العمل به ؛ لأن الخبر الذى يصح العمل به : ما رواه الراوى صريحا على أنه خبر عن الرسول عليه السلام . وهذا ليس كذلك .

قالت الحنفية : يتعين أحدهما : إما القرآن وإما خبر الآحاد . لأنه إن ثبت كونه قرآنا فذلك ، وإن لم يثبت كونه قرآنا فلا أقل من كونه خبر الواحد . وعلى التقديرين يجب العمل به .

أجاب المصنف عنه بأنا لا نسلم أنه يتعين أحدهما ؛ لأنا لا نسلم أنه إذا لم يثبت كونه قرآنا يجب أن يكون خبر الواحد . وذلك لأن الراوى لم يذكر على أن يكون خبرا ، فيجوز أن يكون مذهبا للراوى ، وذكره بيانا لمعتقده .

---

(١) ٨٩ : المائدة – ٥ .
(٢) فى مصحف ابن مسعود (شرح العضد ٢١/٢) .
(٣) زيادة من أ ، ب ، جـ ، د .

وإن سلم أنه إذا لم يثبت كونه قرآنا يجب أن يكون خبرا ، لكن لا نسلم صحة العمل به ؛ لأنه مقطوع بخطئه ؛ لأنه نقله [١] قرآنا ، وهو ليس بقرآن قطعا . والخبر المقطوع بخطئه لا يصح العمل به [٢] .

ص – المحكم [٣] : المتضح المعنى .

والمتشابه : مقابله ، إما لاشتراك أو إجمال أو ظهور تشبيه .

والظاهر ، الوقف على ﴿ وَالرَّاسِخُوْنَ فِيْ الْعِلْمِ ﴾ ؛ لأن الخطاب بما لا يفهم بعيد .

ش – لما فرغ من المسائل الثلاث ، ختم بحث الكتاب بذكر المحكم والمتشابه ؛ لأن القرآن يشملهما . كما قال تعالى : ﴿ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ﴾ [٤] .

والمحكم : المتضح المعنى بحيث لا يتطرق إليه إشكال ، ولا التباس .

والمتشابه : مقابله ، وهو ما التبس معناه على السامع ، إما لاشتراك ، مثل قوله تعالى : ﴿ ثَلَثَةَ قُرُوْءٍ ﴾ [٥] أو لإجمال فى مفهوم

---

(١) فى الأصل : « نقل » بدل « نقله » .

(٢) قال التفتازانى فى حاشيته على شرح العضد (٢/ ٢١) : « فيه بحث ؛ لأن غايته أن يكون كونه قرآنا خطأ . وهو لا يوجب أن يكون كونه خبرا خطأ قطعا ؛ لجواز أن يكون خبرا لم ينقل خبرا . ولا نسلم أن هذا يوجب القطع بخطئه .

(٣) الأصل : الحكم ، وهو تصحيف .

(٤) ٧ : آل عمران – ٣ .

(٥) ٢٢٨ – البقرة – ٢ .

المتواطئ ، مثل : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوْا بَقَرَةً ﴾ (١) أو ظهور تشبيه ، مثل : ﴿ وَالسَّمٰوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِيْنِهِ ﴾ (٢) ومثل : ﴿ يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ أَيْدِيْهِمْ ﴾ (٣) .

ولما وقع فى قوله تعالى : ﴿ وَالرَّاسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ ﴾ (٤) اشتباه فى أن الواو للعطف أو للاستيناف تعرض له ، فقال : والظاهر الوقف على « والراسخون فى العلم » . أى الظاهر على أن الواو للعطف لا للاستيناف ، فيكون الوقف على « والرَّاسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ » لا على « الله » (٥) . لأنه لو كان للاستيناف ، لزم الوقف على « الله » (٦) فيجب أن لا يعلم الراسخون فى العلم تأويله ، فيكون الخطاب به خطابا بما لا يفهم ، وهو بعيد .

فإن قيل : لو كان الواو للعطف ، للزم أن يكون قوله تعالى : « يَقُوْلُوْنَ آمَنَّا » حالا لـ « الرَّاسِخُوْنَ » فقط ؛ لامتناع أن يقول سبحانه وتعالى : « آمَنّا » . فيلزم اختصاص المعطوف بالحال ، وهو غير جائز . أجيب بأن اختصاص المعطوف بالحال يجوز حيث لا لبس (٧) .

---

(١) البقرة – ٢ : ٦٧ .
(٢) الزمر – ٣٩ : ٦٧ .
(٣) الفتح – ٤٨ : ١٠ .
(٤) آل عمران – ٣ : ٧ .
(٥) جـ ، د : إلا الله .
(٦) الأصل ، جـ ، د : إلا الله .
(٧) وللاطلاع على أقوال العلماء فى المحكم والمتشابه راجع : الإتقان ٢/٢ ، والتفسير الكبير للرازى ٥٩٦/٢ ، ومناهل العرفان ١٦٨/٢ ، وتفسير القرطبى ٩/٤ ، وإحكام الآمدى ١٦٥/١ ، وأصول الفقه للجصاص ورقة ٦٦ (ب) .

٢ - السنة

ص - السنة .

(مسألة) : الأكثر على أنه لا يمتنع عقلا على الأنبياء - عليهم السلام - معصية .

وخالف الروافض .

وخالف المعتزلة إلا فى الصغائر . ومعتمدهم التقبيح العقلى .

والإجماع على عصمتهم بعد الرسالة من تعمد الكذب فى الأحكام ؛ لدلالة المعجزة على الصدق .

وجوَّزه القاضى غلطاً ، وقال : دلت على الصدق اعتقادا .

وأما غيره من المعاصى ، فالإجماع على عصمتهم من الكبائر ، وصغائر الخِسَّة (١) .

والأكثر على جواز غيرهما .

ش - لما فرغ من الكتاب ، شرع فى السنة ، وذكر أحكامها فى أربع مسائل .

---

(١) كذا فى الأصل و أ ، جـ ، والبابرتى . وفى المنتهى ما يؤيده . وفى ب : والصغائر الخسة . وفى ط : والصغائر الخسية وفى ع : والصغائر الخيسة .

المسألة الأولى فى بيان [أن] (١) الأنبياء عليهم السلام هل هم معصومون أم لا ؟

وهذه المسألة كالمقدمة للمسائل الأخر . وذلك لأن السنة لما كانت منقسمة إلى الأفعال والأقوال والتقارير ، وجب أن يبحث أولا عن الأفعال والأقوال فى أنها هل تكون [حقة] (٢) يجب علينا التأسى بها أم لا ؟ وذلك إنما يتحقق بعد بيان عصمتهم .

٦٦/أ فنقول : ذهب أكثر الأصوليين إلى أنه لا يمتنع عقلا أن يصدر ، قبل البعثة ، من الأنبياء عليهم السلام ، صغيرة كانت أو كبيرة .

وخالفهم الروافض (٣) مطلقا ، أى لا يجوز أن يصدر عنهم ، قبل البعثة ، معصية ، صغيرة كانت أو كبيرة .

وخالفهم المعتزلة إلا فى الصغائر ، أى لا يجوز أن يصدر عنهم الكبائر ، ويجوز أن يصدر عنهم ، قبل البعثة ، الصغائر .

ومعتمد الفريقين : التقبيح العقلى ؛ لأن إرسال من لم يكن معصوما من الكبائر – كما هو عند المعتزلة – ومن الكبائر والصغائر – كما

---

(١) زيادة من أ ، ب ، جـ ، د .

(٢) فى الأصل : خفية ، وهو تصحيف .

(٣) هم الذين يتبرؤن من أصحاب محمد ﷺ ويسبونهم وينتقضونهم ويكفرون الأئمة الأربعة : على وعمار والمقداد وسلمان . وهم يسمون أهل السنة : الناصبة .

انظر : الفرق بين الفرق ص ٢٩ ، ومقالات الإسلاميين ٨٨/١ – ٩٠ ، وطبقات الحنابلة ٣٣/١ ، وتاريخ الفرق الإسلامية ص ٢٩٨ وما بعدها .

هو عند الروافض - يوجب التنفير عنه ، وهو مناف لمقتضى الحكمة ، فيكون قبيحا عقلا . وأما بعد البعثة والرسالة فالإجماع منعقد على عصمتهم من تعمد الكذب فى الأحكام وما يتعلق بها ؛ لأن المعجزة دلت على صدقهم فيها . فلو جاز كذبهم فيها لبطل دلالة المعجزة .

واختلفوا فى جواز صدور الكذب منهم غلطاً ، فجوَّزه القاضى ، وقال : دلالة المعجزة على صدقهم فيما صدر عنهم قصدا واعتقادا . وما صدر عنهم غلطا فالمعجزة لا تدل على صدقهم فيه .

وأما غير الكذب من المعاصى ، فالإجماع منعقد على عصمتهم من الكبائر مطلقا ، والصغائر الدالة على خِسَّة فاعله ونقص مروءته ، كسرقة كِسرة .

وأما غير الكبائر والصَغائر الخسيسة فالأكثر على جواز صدورها منهم .

ص - (مسألة) : (١ [فعله ﷺ ، -] ١) ما وضح فيه أمر الجبلَّة ، كالقيام والقعود ، والأكل والشرب ، أو تخصيصه ، كالضحى ، والوتر ، والتهجد ، والمشاورة ، والتخيير ، والوصال ، والزيادة على أربع ، فواضح .

---

(١) ساقط من ب ، د . قال الكرمانى فى النقود والردود (١٦٢ ألف) : فى بعض النسخ : « ما وضح فيه » .

وفى أخرى « فعله ما وضع فيه » .

وما سواهما (١) ، إن وضح أنه بيان لقول أو قرينة ، مثل « صَلُّوْا » و « خُذُوْا » . وكالقطع من الكوع (٢) ، والغسلِ إلى المرافق (٣) — اعتبر اتفاقا .

وما سواه ، إن عُلمت صفته ، فأمته مثله .

وقيل : فى العبادات .

وقيل : كما لو تعلم .

وإن لم تعلم — فالوجوب ، والندب ، والإباحة ، والوقف .

والمختار : إن ظهر قصد القربة — فندب ، وإلا فمباح .

ش — المسألة الثانية فى أن فعل الرسول عليه السلام هل يدل على شرع مثل ذلك الفعل بالنسبة إلينا أم لا ؟

الفعل الصادر عن الرسول عليه السلام لا يخلو إما أن يتضح فيه أمر الجبلة ، أى يكون مقتضى طبع الإنسان وجبلته ، أو لا .

والأول كالقيام والقعود والأكل والشرب .

والثانى لا يخلو إما أن يتضح فيه تخصيصه عليه السلام بحكم ذلك الفعل ، أو لا .

---

(١) البابرتى : ما سواها ، بدون الواو .

(٢) ب : الركوع . وهو خطأ .

(٣) فيما عدا ط ، ع ، والبابرتى : المرفق .

والأول كالضحى ، والوتر (١) ، والتهجد (٢) ، والمشاورة (٣) ، وتخيير نسائه بينه وبين زينة الدنيا (٤) . فإنه عليه السلام خصص بوجوب هذه الأفعال عليه .

---

(١) أما تخصيصه بالضحى والوتر فعن ابن عباس قال سمعت رسول الله ﷺ يقول : ثلاث هن عليَّ فرائض وهن لكم تطوع : الوتر والنحر وصلاة الضحى . رواه الإمام أحمد فى مسنده ١ : ٢٣١ .

وقال ابن كثير فى تحفة الطالب (٢ ألف) « هذا الحديث لم يروه أحد من الكتب الستة وإنما رواه أحمد فى مسنده ، وهو ضعيف » .

وقال الزركشى فى المعتبر (٧/١) : رواه الحاكم فى مستدركه والبيهقى فى سننه وخلافياته من حديث أبى جناب الكلبى عن عكرمة عن ابن عباس . وأبو خباب ، ضعَّفه جماعة .

(٢) قال ابن كثير (٢/١) : وأما التهجد فقد قال الله تعالى : ﴿ ومن الليل فتهجد به نافلة لك ﴾ .

وأورد الزركشى (٧/٢) بدل هذه الآية ، حديث عائشة عند مسلم أن الله افترض من قيام الليل فى أول سورة المزمل ثم صار تطوعا .

وقول ابن كثير ، عندى أدل على المقصود .

(٣) وأما المشاورة فلقوله تعالى : ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِى الْأَمْرِ ﴾ .

(٤) وأما التخيير ففى الصحيحين عن عائشة رضى الله عنها قالت : لما أمر رسول الله ﷺ بتخيير أزواجه ، بدأ بى ، فقال : إنى ذاكر لك أمرا فلا عليك ألا تعجلى حتى تستأمرى أبويك . قالت : وقد علم أن أبوى لم يكونا ليأمرانى بفراقه . قالت : ثم قال : إن الله جل ثناؤه قال : ﴿ يَاْ أَيُّهَا النَّبِىُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ إِنْ كُنْتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيوٰةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا ﴾ إلى ﴿ أجرا عظيما ﴾ قالت : فقلت : ففى أىِّ هذا أستأمر أبوى ؟ فإنى أريد الله ورسوله والدار الآخرة . قالت : ثم فعل أزواج رسول الله ﷺ مثل ما فعلت .

رواه البخارى فى ٦٥ – التفسير ، تفسير سورة الأحزاب (٣٣) حديث رقم (٤٧٨٦) ٥٢٠/٨ واللفظ له . =

وكالوصال (١) والزيادة على أربع (٢) ، فإنه عليه السلام مخصوص بإباحتهما له .

فهذه ثلاثة أقسام .

والأولان واضح أمرهما ، لا نزاع لأحد فيهما ؛ فإن الأول منهما حكمه وحكم أمته فيه ، الإباحة . والثانى مختص به ، لسنا متعبدين به .

= ورواه مسلم فى ١٨ - كتاب الطلاق ، ٤ - باب بيان أن تخيير امرأته لا يكون طلاقا إلا بالنية . رقم (٢٢) ٢/١١٠٣ .

(١) وأما الوصال ففى الصحيحين عن ابن عمر قال : نهى رسول الله ﷺ عن الوصال قالوا : إنك تواصل ، قال : إنى لست مثلكم ، إنى أطعم وأسقى » .

رواه البخارى فى ٣٠ - كتاب الصوم ، ٤٨ - باب الوصال . حديث رقم (١٩٦٢) ٤/٢٠٢ و٢٠ - باب بركة السحور حديث رقم (١٩٢٢) ٤/١٣٩ ، وفى ٩٤ - التمنى ، ٩ - باب ما يجوز من اللو ، حديث رقم (٧٢٤١) ١٣/٢٢٥ عن أنس .

ورواه مسلم فى ١٣ - الصيام ، ١١ - باب النهى عن الوصال فى الصوم ، رقم (٥٥ ، ٥٦) ٢/٧٧٤ .

(٢) وأما الزيادة على أربع ففى كتب السير والتاريخ أنه ﷺ عقد عقده على خمس عشرة ودخل بثلاث عشرة ، وجمع بين إحدى عشرة ، ومات عن تسع بلا خلاف ، ﷺ ، وأجمع المسلمون قاطبة على أن الزيادة على أربع كان من خصائص النبى ﷺ . ولا عبرة بمخالفة الشيعة فى ذلك (انظر : تحفة الطالب ورقة ٢ ب) .

وروى البخارى عن قتادة عن أنس قال : كان النبى - ﷺ - يدور على نسائه فى الساعة الواحدة من الليل والنهار وهن إحدى عشرة . فى ٥ - الغسل ، ١٢ - باب إذا جامع ثم عاد ، حديث رقم (٢٦٨) ١/٣٧٧ ثم قال : وقال سعيد عن قتادةِ إن أنسا حدثهم : تسع نسوة .

وروى تسع نسوة فى ٦٧ - النكاح ، ١٠٢ - باب من طاف على نسائه إلخ ، حديث رقم (٥٢١٥) ٩/٣١٦ عن أنس .

وأما الثالث – وهو الذى لم يتضح فيه أمر الجبلة ولا تخصيصه – لا يخلو إما أن يتضح فيه أنه بيان لقول مجمل ، أو لا .

والأول [(١)] [اعتبر اتفاقا فى مقتضى القول المجمل] [(١)] ، سواء وضح كونه بيانا لقول ، كالأفعال الصادرة عن الرسول عليه السلام فى الصلاة ، والحج . فإنه وضح كونها [(٢)] بيانا بقوله عليه السلام : « صلوا كما رأيتمونى أصلى » [(٣)] و « خذوا عنى مناسككم » [(٤)] أو وضح كونه بيانا بقرينة ، كما إذا ورد لفظ مجمل ولم يبيِّنه حتى وقعت الحاجة إلى بيانه ، ففعل فعلا صالحا للبيان فإنه وضح كون ذلك الفعل بيانا لذلك القول المجمل بقرينة الحال ، كقطع يد السارق من الكوع [(٥)] فإنه بيان لآية

---

(١) زيادة من أ، ب ، جـ ، د .

(٢) الأصل : واضح لكونها .

(٣) سبق تخريجه .

(٤) رواه مسلم فى ١٥ – الحج ، ٥١ – باب استحباب رمى جمرة العقبة إلخ ، حديث رقم (٣١٠) ٢/٩٤٣ ولفظه : « لتأخذوا مناسككم » .

ورواه النسائى فى المناسك ، باب الركوب إلى الجمار إلخ ، ٥/٢٧٠ ، ولفظه : « خذوا مناسككم » .

(٥) قال الزركشى فى المعتبر (١/٩) : القطع من الكوع رواه الدارقطنى عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أنه – عليه السلام – أمر بقطع السارق الذى سرق رداء صفوان من المفصل . والمراد به الكوع . وله شواهد من رواية ابن عدى ورواية ابن أبى شيبة .

وروى البيهقى عن أبى بكر وعمر أنهما قالا : إذا سرق السارق فاقطعوا يمينه من الكوع . انتهى قول الزركشى . =

السرقة (١) بقرنية الحال . وكغسل اليد مع المرفق (٢) ، فإنه أيضا بيان لقوله تعالى : ﴿ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ ﴾ (٣) .

والثانى : وهو الذى لم يتضح كونه بيانا لقول مجمل – لا يخلو إما أن تعلم صفة الفعل من الوجوب ، والندب ، والإباحة ، أو لا .

فإن علمت صفته ، فأمته مثله فى حكم ذلك الفعل ، سواء كان عبادة أو غيرها ، عند أكثر الأصوليين .

وهو المختار عند المصنف .

= وقال ابن كثير (٢/٢) : ولا يمكن الاحتجاج ههنا بالإجماع – كما ادعاه بعضهم – لأن المسألة فيها خلاف قديم . قال فى الإمامة : وقالت الخوارج : يقطع السارق من منكبه . وقال فى المستظهرى : وحكى قوم من السلف أنه يقطع أصابع اليد دون الكف . رواه الدارقطنى عن على .

(١) وهى قوله تعالى : ﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ﴾ الآية . (٣٨ : المائدة – ٥) .

(٢) روى مسلم فى ٢ – الطهارة ، ١٢ – باب استحباب إطالة الغرة إلخ ، حديث رقم (٣٤) ٢١٦/١ .

عن أبى هريرة أنه توضأ فغسل وجهه فأسبغ الوضوء ، ثم غسل يده اليمنى حتى أشرع فى العضد ، ثم يده اليسرى حتى أشرع فى العضد ، ثم مسح برأسه ، ثم غسل رجله اليمنى حتى أشرع فى الساق ، ثم رجله اليسرى حتى أشرع فى الساق . ثم قال : هكذا رأيت رسول الله ، ﷺ يتوضأ .

قال الزركشى (٢/٩) : هذا أولى من الاستدلال بحديث جابر أنه – ﷺ – أمرَّ الماء على مرفقيه ؛ فإنه ضعيف الإسناد .

(٣) ٦ : المائدة – ٥ .

وقيل : إن كان الفعل عبادة ، فأمته مثله فيها ، وإلا فلا . وهذا مذهب أبى على بن الخلاد [١] .

وقيل : كما لم تعلم ، أى حكم ما علمت صفته كحكم ما لا تعلم صفته .

وأما إذا لم تعلم صفته فقد اختلفوا فيه على خمسة مذاهب : ٦٦/ب

الأول : الوجوب . وهو مذهب ابن سريج ، وابن أبى هريرة [٢] ، وابن خيران [٣] ، والحنابلة [٤] ، وجماعة من المعتزلة [٥] .

---

(١) فى المنتهى ص ٤٥ « أبو على بن الخلاد » وكذلك فى شرح العضد ٢ : ٢٣ ، وأيضا فى المسودة ص ٦٦ . وهو الصحيح . وفى جميع النسخ : أبو على بن الحداد .

وأبو على بن الخلاد هو أبو على محمد بن .... بن خلاد من أصحاب أبى هاشم ، خرج إليه إلى العسكر وأخذ عنه ، وكان مقدما من أصحابه . وله من الكتب : كتاب الأصول ، كان حيا قبل ٣٢١ هـ . انظر : الفهرست لابن نديم ص ٢٤٧ ، ومعجم المؤلفين ٩ : ٢٨٣ . وفرق وطبقات المعتزلة ص ١١١ .

(٢) هو الحسن بن الحسين بن أبى هريرة البغدادى الشافعى ، أبو على ، المعروف بابن أبى هريرة ، فقيه ، درس ببغداد ، وتخرج عليه خلق كثير مثل أبى على الطبرى ، والدارقطنى . وتولى القضاء ، وتوفى ببغداد .

انظر : الوفيات ٢ : ٧٥ ، طبقات الشافعية لابن هداية الله ص ٧٢ ، طبقات الشافعية الكبرى ٢ : ٢٥٦ ، مرآة الجنان ٢ : ٣٣٧ ، كشف الظنون ١٦٣٦ .

(٣) هو أبو على الحسين بن صالح بن خيران الفقيه الشافعى ، كان من جلة الفقهاء المتورعين وأفاضل الشيوخ . وعرض عليه القضاء ببغداد فى خلافة المقتدر فلم يقبل . توفى - رحمه الله - سنة ٣٢٠ هـ .

انظر : الوفيات ٢ : ١٣٣ ، ١٣٤ ، وتاريخ بغداد ٨ : ٥٣ ، وطبقات الشافعية الكبرى ٣ : ٢٧١ ، والمنتظم ٦ : ٢٤٤ ، وطبقات ابن هداية الله ١٥ . =

الثانى : الندب . وهو مذهب إمام الحرمين (١) .

وقد قيل : إنه أحد قولى الشافعى (٢) .

الثالث : الإباحة . وهو مذهب مالك (٣) .

الرابع : التوقف . وهو مذهب حجة الإسلام ، وجماعة من أصحاب الشافعى (٤) .

الخامس : التفصيل بأنه إن ظهر منه قصد القربة (٥) ، فندب ، وإلا فمباح (٦) .

وهو المختار عند المصنف .

= (٤) انظر : المسودة ١٨٧ ، وشرح الكوكب المنير ٢ : ١٨٧ - ١٨٩ ، والمختصر للبعلى ٧٤ .

(٥) انظر : إرشاد الفحول ٣٦ ، والمعتمد ١/٣٧٧ وما بعدها .

(١) انظر : البرهان ١ : ٤٩١ ، ٤٩٢ ، فقرة ٤٠٠ . قال إمام الحرمين (فقرة ٣٩٧) « فأما ما لم يظهر فيه قصد البيان فهو ينقسم إلى ما يقع فى سياق القرب ويظهر كونه فى قصد الرسول عليه السلام قربة ، وإلى ما لا يقع فى سياق القرب . فأما ما لا يقع قربة فى قصده فهو الذى اختلف فيه الخائضون فى هذا الفن » . ثم بين تفصيل المذاهب وما هو المختار عنده ، أى الندب .

(٢) انظر : إرشاد الفحول ٣٦ ، واللمع ٣٦ ، والتبصرة ٢٤٢ ، والمنخول ٢٢٥ .

(٣) انظر : شرح تنقيح الفصول ص ٢٨٨ . وهو أيضا قول الجصاص ، وهو المختار كما قال الخبازى فى المغنى فى بيان أحكام أفعال النبى - ﷺ ص ٢٦٣ .

(٤) انظر : المستصفى ٢ : ٢١٤ ، وإرشاد الفحول ٣٦ ، واللمع ٣٦ ، والتبصره ٢٤٢ ، والمنخول ٢٢٥ .

(٥) ب : القرينة ، وهو تصحيف .

(٦) قال العضد فى شرح المختصر (٢ : ٢٣) « فهنا مقامان : أن ما علمت جهته فأمته فيه مثله ، وأن ما لم تعلم جهته فإن ظهر قصد القربة فالندب وإلا فالإباحة » .

فتبين من هذا أن أفعاله على خمسة أقسام . ثلاثة [منها] (١) لم يقع فيها نزاع .

واثنان منها – وهما [الأخيران] (٢) ، أعنى ما علمت صفته وما لم تعلم قد اختلفوا فيهما .

ص – لنا : القطع بأن الصحابة – رضى الله عنهم – كانوا يرجعون إلى فعله عليه الصلاة والسلام المعلوم صفته .

وقوله تعالى : ﴿ فَلَمَّا قَضَى ﴾ الآية (٣) .

وإذا لم تعلم ، وظهر قصد القربة – ثبت الرجحان فيلزم (٤) الوقوف [عنده] (٥) .

والوجوب زيادة لم تثبت (٦) .

وإذا لم يظهر ، فالجواز ، والوجوب والندب زيادة لم تثبت .

وأيضا لما نفى الحرج بعد قوله : « زَوَّجْنَاكَهَا » ، فهمت الإباحة مع احتمال الوجوب والندب .

---

(١) « منها » ساقط من ب .

(٢) فى الأصل : « الأخريان » بدل « الأخيران » .

(٣) فى جميع النسخ سوى ع « إلى آخرها » ، وفى البابرتى (٨٠ ألف) .

(٤) كذا فى جـ ، ع ، وفيما عداهما من النسخ : « فلزم » وكذا فى البابرتى (٨٠ ب) .

(٥) زيادة من أ ، ب ، جـ ، ط ، ع .

(٦) ع : « والزيادة لم تثبت » بدل « والوجوب زيادة لم تثبت » .

ش – لما فرغ عن تحرير المذاهب ، شرع فى الاحتجاج عليها فبدأ بإثبات المذهب المختار عنده فى القسمين ، وتمسك بوجهين فى إثبات أن ما علم صفته فأمته مثله .

أحدهما : الإجماع . وبيانه أنا نقطع بأن الصحابة – رضى الله عنهم – كانوا يرجعون إلى فعله المعلوم صفته من الوجوب والندب والإباحة عند كل حادثة ، ويقتدون بالرسول عليه السلام فى ذلك الفعل ، من غير نكير أحد منهم . كرجوعهم إلى تقبيله عليه السلام للحجر الأسود . وإلى تقبيله عليه السلام لنسائه وهو صائم .

وذلك دليل إجماعهم على أن حكم الأمّة حكمه عليه السلام فى الفعل الذى علم صفته ، وإلا لم تفد المراجعة لهم .

الثانى : الآية . وهو قوله تعالى : ﴿ فَلَمَّاقَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنٰكَهَا لِكَىْ لَاْ يَكُوْنَ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ حَرَجٌ فِىْ أَزْوَاْجِ أَدْعِيَائِهِمْ ﴾ (١) .

ووجه التمسك : أن الله سبحانه وتعالى علَّل نفىَ الحرج عن المؤمنين فى نكاح أزواج أدعيائهم بتزويج الرسول عليه السلام زوجة دعِيِّه زيد . فلو لم يكن حكم الأمّة حكمه عليه السلام فى الفعل المعلوم صفته ، لم يكن للتعليل فى الآية معنى ؛ لأنه حينئذ لم يلزم من نفى الحرج عنه ، نفى الحرج عن المؤمنين .

---

(١) ٣٧ : الأحزاب – ٣٣ .

ولما فرغ من إثبات المذهب المختار فى القسم الأول ، شرع فى المذهب المختار فى القسم الثانى ، وهو أن ما لا تعلم صفته ، إن كان عبادة فندب ، وإلا فمباح . لأن الفعل الذى لم تعلم صفته [إما] (١) أن يظهر (٢) منه أنه قصد حال إتيانه بذلك الفعل ، القربة ، أو لم يظهر . فإن كان الأول فندب ؛ لأنه لما قصد القربة به ، دل على رجحان فعله على الترك ؛ لأنه لو لم يكن الفعل راجحا ، لم تقصد به قربة ، فلزم الوقوف عند الرجحان ، وهو القدر المشترك بين الواجب والمندوب . وخصوصية الوجوب – وهو الذم على الترك – زيادة لم تثبت ؛ لأن الأصل عدم الذم بترك الفعل ؛ لأن البراءة الأصلية ثابتة . وإذا كان راجحا ، ولم يكن واجبا ، تعيَّن أن يكون مندوبا ؛ لأن المباح لا يكون فعله راجحا .

وإن كان الثانى – وهو الذى لم يظهر منه أنه قصد به القربة – فمباح ، لأن الجواز ثابت ؛ إذ الأصل عدم [الذنب] (٣) فى فعله عليه السلام ؛ لأن وقوع [الذنب] (٤) فى فعله نادر ، مغلوب ، والنادر المغلوب خلاف الأصل .

وخصوصية الوجوب والندب لم تثبت ؛ إذ لا وجوب ولا ندب إلا بدليل ، ولم يثبت دليل . وإذا ثبَت الجواز وانتفى الوجوب والندب ، تعيَّن الإباحة .

---

(١) زيادة من أ ، ب ، جـ ، د .
(٢) أ ، جـ : « ظهر » بدل « يظهر » .
(٣ ، ٤) د : الندب .

وأيضا لو لم تكن الإباحة راجحة فى صور ثبوت الجواز ، مع عدم قصد القربة ، لما فهمت الإباحة من قوله تعالى : ﴿ زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْلَاْ يَكُوْنَ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ حَرَجٌ ﴾ لامتناع [ترجح] (١) المرجوح أو المساوى . ٦٧/أ
لكن فهمت الإباحة فتكون الإباحة راجحة فتعيَّن أن يكون مباحا .

ص – (٢) الموجب : ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُوْلُ ﴾ .

أجيب بأن المعنى : ما أمركم لمقابلة ﴿ وَمَا نَهَاكُمْ ﴾ .

قالوا : « فَاتَّبِعُوْهُ » .

أجيب : فى الفعل على الوجه الذى فعله ، أو فى القول ، أو فيهما .

قالوا : « لَقَدْ كَاْنَ » إلى آخرها . أى من كان يؤمن فله فيه أسوة .

قلنا : معنى التأسى : إيقاع الفعل على الوجه الذى فعله .

ش – لما فرغ من إثبات مذهبه فيما لا تعلم صفته ، شرع فى تقرير دلائل القائلين بالوجوب فيما لا تعلم صفته .

ولما كان دلائلهم من الكتاب والسنة والإجماع والقياس ، اعتبر الترتيب بينها ، فذكر أولا الدلائل المأخوذة من الكتاب ثم السنة ثم الإجماع ثم القياس .

أما المأخوذة من الكتاب :

---

(١) أ ، ب ، د : ترجيح .

(٢) ط ، ع : قال الموجب .

فمنها : قوله تعالى : ﴿ وَمَاْ آتَاكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ ﴾ (١) . والتمسك به أنه أمرٌ بأَخذ ما أتى به الرسول ، أى بإمساك ما أتى به . لأن الأخذ ههنا هو الامتثال مجازا . والأمر للوجوب ، فيكون امتثال ما أتى به الرسول واجبا . ومن جملة ما أتى به فعله الذى لم تعلم صفته ، فيكون امتثاله واجبا .

أجاب المصنف عنه بأن قوله تعالى : ﴿ وَمَاْ آتَاكُمُ الرَّسُوْلُ ﴾ بمعنى ما أمركم . والذى يدل على ذلك أنه ذكر فى مقابلة قوله : (وَمَا نَهَاْكُمْ ﴾ والأمر لا يتناول الفعل فلا يكون الفعل الذى لم تعلم صفته واجبا .

ومنها : قوله تعالى : ﴿ فَاتَّبِعُوْهُ ﴾ (٢) فإنه يدل على وجوب متابعته . والمتابعة هى الإتيان بمثل فعله ، فيكون مثل فعله واجبا .

أجاب عنه بأن المراد بالمتابعة هى المتابعة فى الفعل على الوجه الذى فعله ، أى إن كان الرسول فعله على قصد الوجوب ، كانت المتابعة هى الإتيان بالفعل على قصد الوجوب ، وإن كان على قصد الندب ، فالمتابعة هى الإتيان على قصد الندب . أو المراد من المتابعة هى المتابعة فى القول ، وهى الامتثال لقوله . أو المراد المتابعة فى الفعل والقول معا .

وعلى التقادير لم يلزم وجوب الفعل الذى لم تعلم صفته . أما على التقدير الأول والثالث فلأن الإتباع فى الفعل على الوجه الذى فعله ، إنما يتصور إذا علم صفة الوجوب . وأما على التقدير الثانى فلأن المتابعة فى القول لا يستلزم وجوب الفعل الذى لم تعلم صفته .

---

(١) ٧ : الحشر – ٥٩ .
(٢) ١٥٣ : الأنعام – ٦ .

ومنها : قوله تعالى : ﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُوْلِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ ﴾ (١) يفهم من ظاهر الآية أن التأسي بالرسول عليه السلام من لوازم رجاء الله واليوم الآخر ، [ورجاء الله واليوم الآخر] (٢) هو الإيمان بهما . فيكون مضمون الآية راجعا إلى جملة شرطية . فكأنه قال : ، من كان يؤمن بالله واليوم [الآخر] (٣) فله أسوة حسنة فى رسول الله . فوجب التأسى بفعل النبى عليه السلام ؛ لأنه لو لم يكن التأسى واجبا ، لجاز تركه . والتالى باطل ، فالمقدم مثله .

أما الملازمة فظاهرة ؛ لأن ما ليس بواجب يجوز تركه .

وأما بيان انتفاء التالى ؛ فلأنه لو جاز ترك التأسى به ، لجاز ترك الإيمان بالله واليوم الآخر . والتالى باطل ، وإلا يلزم جواز الكفر ، فيلزم بطلان المقدم .

بيان الملازمة أن التأسى به لازم للإيمان بالله واليوم الآخر ، وجواز ترك اللازم يستلزم (٤) جواز ترك الملزوم .

أجاب المصنف عنه (٥) بأن المعنى من التأسى ؛ إيقاع الفعل على الوجه الذى فعله . فلا يتصور وجوب التأسى فى الفعل الذى لم تعلم صفته .

---

(١) ٢١ : الأحزاب - ٣٣ .
(٢ ، ٣) زيادة من أ ، ب ، جـ ، د .
(٤) ب : مستلزم .
(٥) « عنه » ساقط من ب .

ص – قالوا : خلع نعليه (١) فخلعوا ، وأقرهم على استدلالهم ، وبيَّن العلة .

قلنا : لقوله عليه الصلاة والسلام : « صَلُّوا » أو لفهم القربة .

قالوا : لما أمرهم بالتمتع ، تمسكوا بفعله .

قلنا : لقوله عليه الصلاة والسلام : « خذوا » أو لفهم القربة .

ش – لما فرغ من دلائلهم المأخوذة من الكتاب مع الجواب عنها ، شرع فى دلائلهم المأخوذة من السنة ، وذكر منها دليلين :

أحدهما : لما خلع الرسول – عليه السلام – نعليه فى صلاة جنازة فهموا وجوب الخلع عليهم ، فخلعوا نعالهم . فسألهم النبى – عليه السلام – : لم خلعتم نعالكم ؟ فقالوا فى جوابه : لأنك خلعت . فأقرهم الرسول – عليه السلام على استدلالهم ، وبيَّن علة اختصاصه بالخلع ، حتى حصل الفرق بينه وبينهم فقال : أخى جبريل – عليه السلام – أخبرنى أن فيهما قذى (٢) . فلولا أن الفعل الذى لم تعلم صفته واجب ،

---

(١) ط ، ع : نعله .

(٢) رواه من أصحاب السنن أبو داؤد فى كتاب الصلاة ، باب الصلاة فى النعل حديث رقم (٦٥٠) ١/١٧٥ عن أبى سعيد الخدرى ، رضى الله عنه ، قال بينما رسول الله ﷺ يصلى بأصحابه إذ خلع نعليه فوضعهما عن يساره ، فلما رأى ذلك القوم ألقوا نعالهم ، فلما قضى رسول الله ﷺ صلاته قال : « ما حملكم على إلقائكم نعالكم ؟ » قالوا : رأيناك ألقيت نعليك فألقينا نعالنا . فقال رسول الله ﷺ : « إن جبريل ﷺ أتانى فأخبرنى أن فيهما قذرا » وقال : إذا جاء أحدكم المسجد فلينظر . فى نعليه قذرا أو أذى فليمسحه وليصل فيهما .

٦٧/ب لما خلعوا ، ولما أقرهم الرسول – عليه السلام – على استدلالهم ، ولما احتاج إلى بيان علة اختصاصه به .

أجاب المصنف عنه بأن فهم الوجوب ليس بمجرد الفعل ، بل بواسطة قوله : « صلوا كما رأيتمونى أصلى » فإنه لما سبق هذا الكلام فهموا وجوب المتابعة . أو لأنهم خلعوا لفهم قصد القربة بخلع [النبى] (١) – عليه السلام – لا لكونه واجبا عليهم (٢) .

الثانى أنه – عليه السلام – أمر أصحابه عام الحديبية (٣) بالتمتع – وهو أن يعتمر غير المكى ، أى من على مسافة القصر من مكة فى أشهر الحج ثم يحرم بالحج من مكة فى تلك السنة – ولم يتمتع . فقالوا : مالك تأمرنا بالتمتع ولم تتمتع (٤) .

---

(١) أ ، ب ، جـ ، د : « الرسول » بدل « النبى » .

(٢) أ ، ب ، جـ ، د : أو لأنهم إنما خلعوا لا لكونه واجبا عليهم بل لفهم قصد القربة إلخ وفى ب : « لفهمهم » بدل « لفهم » .

(٣) هكذا فى جميع النسخ وهو سهو إما من الناسخ أو من المصنف لأنه قصة حجة الوداع لا الحديبية .

(٤) رواه البخارى فى ٩٤ – كتاب التمنى ، ٣ – باب قول النبى – ﷺ – لو استقبلت من أمرى ما استدبرت ما أهديت ، ولو أن معى الهدى لحللت ، حديث رقم (٧٢٣٠) ٢١٨/١٣ فى حديث طويل عن جابر أن رسول الله – ﷺ – فى حجة الوداع أمر من لم يكن معه هدى إذا طاف بالبيت وبالصفا والمروة أن يحل من إحرامه وأن يجعل حجته عمرة ، وأن رسول الله – ﷺ ثبت على إحرامه وأن الناس استعظموا ذلك ، وأن رسول الله – ﷺ – قال : لو استقبلت من أمرى ما استدبرت ما أهديت (وفى رواية : لولا أن معى الهدى لحللت) . =

وذلك يدل على أنهم فهموا من فعله وجوب متابعته ، والرسول – عليه السلام – لم ينكر ، بل بيَّن عذرا [١] يختص به . فلولا أن فعله واجب على الأمة لأنكره الرسول ، عليه السلام .

أجاب المصنف عنه بأنهم إنما فهموا وجوب متابعته من قوله – عليه السلام – : « خذوا عنى مناسككم » أو أنهم ما فهموا وجوب متابعته فى فعله ، بل فهموا أن متابعته مندوبة بسبب فهم القربة من فعله .

ص – قالوا : لما اختلفوا فى الغسل بغير إنزال ، سأل عمرُ عائشة – رضى الله عنهما – فقالت : فعلته [٢] أنا ورسول الله ﷺ فاغتسلنا .

= ورواه فى ٢٥ – الحج ، ٨١ – باب تقضى الحائض المناسك إلخ . حديث رقم (١٦٥١) ٥٠٤/٣ عن جابر .

وفى ٢٦ – العمرة ، ٦ – باب عمرة التنعيم ، حديث رقم (١٧٨٥) ٦٠٦/٣ .

وفى ٤٧ – الشركة ، باب الاشتراك فى الهدى ، حديث رقم (٢٥٠٥ ، ٢٥٠٦) ١٣٧/٥ ، ١٣٨ عن ابن عباس .

وفى ٩٦ – الاعتصام ، ٢٧ – باب نهى النبى – ﷺ – على التحريم إلخ حديث رقم (٧٣٦٧) ٣٣٧/١٣ عن جابر .

ومسلم فى ١٥ – الحج ، ١٧ – باب بيان وجوه الإحرام ، حديث رقم (١٣٠) ٨٧٩/٢ عن عائشة .

قال ابن كثير فى التحفة (١/٣) : هذه هى مسألة فسخ الحج إلى العمرة التى اختلف الأئمة فيها . انتهى .

ولم أطلع على لفظ : « فقالوا : مالك تأمرنا بالتمتع ولم تتمتع » .

(١) وهو قوله عليه السلام : لو استقبلت ما استدبرت من أمرى – لما سقت الهدى . هكذا فى شرح العضد ٢ : ٢٤ .

(٢) ع : فقالته : فعلت .

قلنا : إنما استفيد من « إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل » (١) أو لأنه بيان ﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ [جُنُباً] ﴾ (٢) . أو لأنه شرط الصلاة . أو لفهم الوجوب .

ش – هذا دليل مأخوذ من الإجماع .

تقريره أنه لما اختلف الصحابة فى وجوب الغسل من [التقاء] (٣) الختانين بغير إنزال ، رجع عمر إلى عائشة (٤) – رضى الله عنهما – وسألها عن ذلك . فقالت : فعلته أنا ورسول الله ﷺ ، فاغتسلنا (٥) . فأجمعوا على وجوب الغسل بغير إنزال . فلو لم يتقرر

---

(١) سبق تخريجه فى ٢/٦٧ .

(٢) زيادة من أ ، جـ ، ط ، ع .

(٣) الأصل : التقى .

(٤) هى عائشة أم المؤمنين ، أفقه نساء المسلمين وأعلمهن بالدين والأدب . تزوجها النبى – ﷺ – فى السنة الثانية بعد الهجرة فكانت أحب نسائه إليه وأكثرهن من رواية للحديث عنه . وكان أكابر الصحابة يسئلونها عن الفرائض فتجيبهم . روى عنها (٢٢١٠) أحاديث . توفيت – رضى الله عنها – سنة ٥٨ بالمدينة .

انظر : الإصابة ٣٥٩/٤ ت ٧٠٤ ، والاستيعاب ٣٥٦/٤ ، وصبح الأعشى ٤٣٥/٥ ، ومنهاج السنة ١٨٢/٢ – ١٨٦ ، وأعلام النساء ٩/٣ – ١٣٠ ، وطبقات ابن سعد ٣٩/٨ ، وصفة الصفوة ١٥/٢ – ٣٧ ت ٢٧ ، وتهذيب التهذيب ٤٣٣/١٢ – ٤٤٤ .

(٥) قال الزركشى فى المعتبر (٢٩/١٠) أما سؤال عمر ، فرواه الطحاوى فى مشكل الآثار عن عبد الله بن عدى بن الخيار قال : تذاكر الصحابة عند عمر الغسل من الجنابة . فقال بعضهم : إذا جاوز الختان فقد وجب الغسل . وقال بعضهم : الماء من الماء . فقال عمر : قد اختلفتم وأنتم أهل بدر الأخيار ، فكيف بالناس بعدكم . فقال على : =

عندهم أن فعله – عليه السلام – واجب ، لم يتفقوا على وجوب الغسل بغير إنزال .

= يا أمير المؤمنين : إن أردت أن تعلم ذلك فأرسل إلى أزواج النبى – ﷺ – فسلهن عن ذلك . فأرسل إلى عائشة . فقالت إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل . فقال عمر عند ذلك : لا أسمع أحدا يقول : الماء من الماء إلا جعلته نكالا .

ورواه الطبرانى فى المعجم عن زيد بن ثابت ، كان يقص . فقال فى قصصه : وإذا خالط الرجل المرأة فلم يمن ، فليس عليه غسل . فذكر لعمر بن الخطاب . فاستدعاه وأنكره عليه فقال سمعته من أعمامى . فقال له على : أرسل إلى أمهات المؤمنين . فأرسل إلى حفصة . فقالت : لا أعلم . فأرسل إلى عائشة . فقالت : إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل .

ورواه مسلم عن أبى موسى . ولم يذكر أن عمر هو السائل ورفعت إذا جاوز الختان ، ولم يجعله من قولها . (مسلم ، ٣ – الحيض ، ٢٢ – باب نسخ الماء من الماء ووجوب الغسل بالتقاء الختانين ، حديث رقم (٨٨ ، ٨٩) ١/٢٧٢ وفيه « مس » بدل « التقى ») .

وأما قولها : « فعلته » فلم يرد فى جواب هذا السؤال . لكن رواه النسائى والترمذى وابن ماجه عنها ، قالت : إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل ، فعلته أنا ورسول الله – ﷺ – فاغتسلنا .

قال الترمذى صحيح . وقال فى علله : قال البخارى : هو خطأ ، إنما يرويه الأوزاعى عن عبد الرحمن بن القاسم بن سلام .

ولم يلتفت ابن حبان إلى ذلك فأخرجه فى صحيحه . وكذلك ابن قطان . انتهى قول الزركشى .

(انظر : الترمذى ، أبواب الطهارة ، ٨٠ – باب ما جاء إذا التقى الختانان وجب الغسل ، حديث رقم (١٠٨) ١/١٨١ وابن ماجه ، الطهارة ، باب ما جاء فى وجوب الغسل ، رقم (٦٠٨) ١/١٩٩ عن عائشة .

ولم أجد هذه الرواية فى المجتبى) .

أجاب المصنف عنه بأنا لا نسلم أن وجوب الغسل بالتقاء الختانين بغير إنزال [استفادوه] (١) من حكاية فعله عليه السلام ، بل [استفادوه] (٢) من قوله عليه السلام – : « إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل » وإنما رجع عمر إلى عائشة ليعلم أنه هل يكون أمره – عليه السلام – موافقا لفعله أم لا .

أو لأنهم أجمعوا على وجوب الغسل من التقاء الختانين بغير إنزال لأن فعله – عليه السلام – وقع بيانا لقوله تعالى : ﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوْا ﴾ (٣) . ولا نزاع فى وجوب اعتبار مثل هذا الفعل .

أو لأن الغسل شرط الصلاة ، وقد بيَّن الرسول – عليه السلام – مساواته لأمته فيما يتعلق بالصلاة بقوله : « صلوا كما رأيتمونى أصلى » . ففهموا وجوب الغسل لذلك ؛ لا لأن فعله الذى لم تعلم صفته واجب .

أو لأن الصحابة فهموا مما حكته عائشة ، الوجوب ، فيكون من القسم الذى علمت صفته (٤) .

ص – قالوا : أحوط ، كصلاة ، ومطلَّقة لم تتعيَّنا .

والحق أن الاحتياط فيما ثبت وجوبه .

(١ ، ٢) أ ، جـ : استفادوا .

(٣) ٦ : المائدة – ٥ .

(٤) قال العضد (٢ : ٢٤) : « وإما لفهم الوجوب من قولها بقرينة ، وهى أنهم سألوها عنه بعد الخلاف فيه ، أيجب أم لا . فلولا إشعار الجواب به لما تطابقا » .

أو كان الأصل ، كالثلاثين (١) .

وأما ما احتمل لغير ذلك - فلا .

ش - هذا دليل مأخوذ من القياس .

توجيه أن يقال : إن فعله الذى لم تعلم صفته ، دار بين كونه للوجوب ولغيره . فالأحوط أن يحمل على الوجوب ، قياسا على وجوب قضاء الصلوات الخمس على من ترك واحدة منها ونسيها ؛ فإنه لما لم تتعين الواحدة التى تركها ، حكم بوجوب قضاء الجميع ؛ لأنه أحوط .

وعلى وجوب الكف فى المطلقة التى لم تتعين ، فإنه إذا طلق الرجل واحدة من نسائه واشتبهت المطلقة بغيرها ، بأن نسِيَها ، فإنه يجب الكف عنهن جميعا ؛ لأنه أحوط أيضا .

أجاب المصنف عنه بالفرق بين المقيس والمقيس عليه بتحقق الاحتياط فى الأول دون الثانى . فإن الاحتياط إنما يتحقق فيما ثبت وجوبه ، كالصلاة الفائتة والكف عن المطلقة .

٦٨/أ أو كان الوجوب هو الأصل ، كيوم ثلاثين من رمضان . فإنه إذا غُمَّ يوم ثلاثين من رمضان ، يحتمل أن يكون يوم ثلاثين من رمضان فيحكم بوجوب صومه ، بناء على أنه الأصل ؛ لأن الأصل بقاء الشىء على ما كان عليه .

---

(١) كذا فى ط ، ع ، والبابرتى ، وفيما عداهما : كثلاثين . وفى المنتهى : كما فى الثلاثين .

والوجوب لما ثبت فى المقيس عليه عملنا [١] فيه بطريق الاحتياط ، ولم يثبت فى المقيس ، ولم يكن الوجوب فيه أصلا ، فلم نعمل [٢] فيه بطريق الاحتياط .

ص – الندب : الوجوب يستلزم التبليغ ، والإباحة منتفية بقوله تعالى : ﴿ لَقَدْ كَانَ ﴾ وهو ضعيف [٣] .

ش – لما فرغ من إبطال مذهب القائلين بالوجوب ، شرع فى إبطال مذهب القائلين بالندب ، وذكر دليلا لهم .

تقريره : أن فعله الذى لم تعلم صفته ليس بمحظور ولا مكروه بالاتفاق ، فيكون إما واجبا أو مندوبا أو مباحا .

والوجوب منتف ؛ لأنه لو كان للوجوب لاستلزم التبليغ ؛ لقوله تعالى : ﴿ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ عَلَيْكَ ﴾ [٤] والتالى باطل ، وإلا لعلم صفته ، فيلزم بطلان المقدم .

والإباحة أيضا منتفية ، لأن الإباحة لا توصف بأنها حسنة ، وهذا الفعل حسن ؛ لقوله تعالى : ﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُوْلِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾ فتعيَّن الندب [٥] .

---

(١) ب : « عمليا » بدل « عملنا » وهو خطأ .
(٢) ب : فلم يعمل .
(٣) ع : ضعف .
(٤) المائدة : ٦٧ – ٥ .
(٥) قال العضد (٢٥/٢) : وكذا الإباحة لقوله « لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة » فى معرض المدح ولا مدح على المباح فتعين الندب .

أجاب المصنف عنه بأن هذا الدليل ضعيف ؛ لأنا لا نسلم أنه ليس للوجوب .

قوله : الوجوب يستلزم التبليغ ولم يبلغ .

قلنا : لا نسلم استلزام الوجوب للتبليغ . وقوله تعالى : « بَلِّغْ » لا يدل على تخصيص الوجوب بالتبليغ .

ولئن سلمنا وجوب التبليغ ولكن لا نسلم أنه لم يبلِّغ ، بل بلَّغ بدليل قوله تعالى : « فَاتَّبِعُوْهُ » .

ولئن سلمنا أن دليلكم يفيد انتفاء الوجوب ، لكن يفيد انتفاء الندب أيضا .

وذلك لأنه لو كان للندب لاستلزم التبليغ ؛ لقوله تعالى : « بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ [إليك] » (١) والتالى باطل ، وإلا لعلم صفته فيلزم بطلان المقدم .

وأيضا لا نسلم انتفاء الإباحة .

وقوله تعالى : ﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ ﴾ لا يدل على حسن التأسى به ، بل حسن التأسى لأن الحسنة صفة للأسوة . فحينئذ جاز أن يكون للإباحة (٢) ، ويكون التأسى بها حسنا ، بأن يؤتى بها على الوجه الذى أتى به من غير اختلاف .

---

(١) زيادة من ب .

(٢) ب : تكون الإباحة .

ص – الإباحة هو المتحقق ، فوجب الوقوف عنده .

أجيب : إذا لم يظهر قصد القربة .

ش – القائلون بإباحة الفعل الذى لم تعلم صفته ، قالوا : إن الإباحة هو المتحقق ؛ لأن رفع الحرج عن الفعل والترك ثابت ، وزيادة الوجوب والندب لا تثبت إلا بدليل ، ولم يتحقق ، فوجب الوقوف عند الإباحة .

أجاب المصنف عنه بأن هذا إنما يستقيم إذا لم يظهر قصد القربة . أما إذا ظهر قصد القربة [1] ، يثبت الندب ؛ لأن ظهور قصد القربة دليل رجحان الفعل ؛ لأن المباح لا يقصد به قربة .

ص – (مسألة) : إذا علم بفعل ولم ينكره قادرا .

فإن كان كمضى كافر إلى كنيسة – فلا أثر للسكوت اتفاقا ، وإلا دل على الجواز .

وإن سبق تحريمه – فنسخ ، وإلا لزم ارتكاب محرم ، وهو باطل .

فإن استبشر به – فأوضح .

وتمسك الشافعى – رحمه الله – فى القيافة بالاستبشار وترك الإنكار لقول المدلجى ، وقد بدت له أقدام زيد وأسامة – رضى الله عنهما – : إن هذه الأقدام بعضها من بعض .

وأورد : إن ترك الإنكار لموافقة الحق .

---

(١) وهو محل النزاع . (شرح العضد ٢٥/٢) .

والاستبشار بما يلزم الخصم على أصله ؛ لأن المنافقين تعرضوا لذلك .

وأجيب بأن موافقة الحق لا تمنع إذا كان الطريق منكرا .

وإلزام الخصم حصل بالقيافة فلا يصلح مانعا .

ش – المسألة الثالثة فى أن تقرير الرسول ، عليه السلام – وهو ما فعل فى حضرته ولم ينكره – هل هو حجة أم لا ، إذا علم الرسول – عليه السلام – بفعل صدر عن المكلف ولم ينكر الرسول – عليه السلام – ذلك الفعل ، وكان قادرا على إنكاره .

فإن كان ذلك الفعل مما بيَّن الرسول – عليه السلام – تحريمه ، ولم يتصور نسخه ، كمضى كافر إلى كنيسة ، فلا أثر لسكوت الرسول – عليه السلام – اتفاقا . أى عدم إنكار الرسول – عليه السلام – ذلك الفعل لا يدل على جوازه بالاتفاق .

وإلا ، أى وإن لم يكن ذلك الفعل كمضى كافرٍ إلى كنيسة ، نُظِرَ .

فإن لم يسبق تحريم ذلك الفعل ، دلَّ عدم إنكاره – عليه السلام – على جواز ذلك الفعل (١) . وإن سبق تحريم ذلك الفعل ، يكون عدم إنكاره عليه نسخاً لتحريم ذلك الفعل .

---

(١) قال العضد فى شرح المختصر (٢ : ٢٥) « من فاعله ومن غيره إذا ثبت أن حكمه على الواحد حكمه على الجماعة » .

وإلا ، أى وإن لم يدل عدم إنكاره على الجواز فيما إذا لم يسبق تحريمه ، وعلى النسخ فيما سبق تحريمه ، لزم أن يرتكب الرسول - عليه السلام - فعلا محرَّما ؛ لأن ترك إنكار ما هو محرَّم مع القدرة على الإنكار ، يكون حراما على الرسول ، عليه السلام . والتالى باطل ؛ لأن مثل هذا الحرام لا يجوز صدوره عن النبى .

فإن استبشر الرسول - عليه السلام - بذلك الفعل مع عدم الإنكار ، كان استبشاره - عليه السلام - بذلك الفعل أوضح دليل على جواز ذلك الفعل . ولهذا تمسك الشافعى - رضى الله عنه - فى جواز إثبات النسب بالقيافة باستبشار النبى - عليه السلام ، - وترك إنكاره لقول المدلجىِّ حيث نظر المدلجى إلى زيد (١) وأسامة (٢) ، وهما تحت قطيفة ، وقد ظهرت للمدلجىِّ أقدامهما ، فقال : إن هذه الأقدام بعضها من بعض . فذكر قصته للنبى عليه السلام ، فاستبشر الرسول - عليه السلام - بقوله ولم ينكره (٣) . فلولا أن القيافة حقة ، يجوز إثبات النسب

---

(١) هو زيد بن حارثة بن شراحبيل الكلبى ، أبو أسامة ، مولى رسول الله ﷺ ، صحابى جليل ، من أول الناس إسلاما ، استشهد يوم مؤتة سنة ثمان .

انظر : تقريب التهذيب ١ : ٢٧٣ ، وأسد الغابة ٢ : ٢٨١ ، والإصابة ١ : ٥٦٣ .

(٢) أسامة بن زيد بن حارثة ، الأمير ، أبو محمد . صحابى مشهور . توفى سنة ٥٤ هـ .

انظر : تقريب التهذيب ١ : ٥٣ ، وأسد الغابة ١ : ٧٩ ، والإصابة ١ : ٣١ .

(٣) أخرجه البخارى فى ٦٢ - كتاب فضائل أصحاب النبى ﷺ ، ١٧ - باب مناقب زيد بن حارثة إلخ ، حديث رقم (٣٧٣١) ٨٧/٧ عن عروة عن عائشة قالت : =

بها ، لما (١) استبشر الرسول – عليه السلام – بقوله ، ولأنكره .

وقد أورد القاضى أبو بكر على الشافعى – رضى الله عنه – أن ترك إنكار الرسول – عليه السلام – لقول المدلجىِّ لا يدل على جواز إثبات النسب بالقيافة . وذلك لأن ترك الإنكار إنما كان لأن قول المدلجى موافق للحق ، وهو ظاهر الشرع المقتضى لثبوت النسب ، لا لأن النسب يثبت بالقيافة .

واستبشار الرسول – عليه السلام – بقوله إنما هو لأجل إلزام الخصم بناء على أصله الذى هو القيافة ؛ لأن المنافقين تعرضوا لنسب أسامة (٢) ، فطعنوا فيه ، ولم يعتقدوا ثبوت نسبه بظاهر الشرع ، وكانوا [يعتقدون] (٣) بالقيافة فى إثبات النسب .

فلما كانت القيافة – التى هى أصلهم [كذبتهم] (٤) استبشر النبى – عليه السلام – بذلك .

= دخل علىَّ قائف ، والنبى – ﷺ – شاهد وأسامة بن زيد وزيد بن حارثة مضطجعان . فقال : إن هذه الأقدام بعضها من بعض . قال : فسُرَّ بذلك النبى ﷺ – وأعجبه ، فأخبر به عائشة .

وأيضا ، ٨٥ – كتاب الفرائض ، ٣١ – باب القائف ، عن عائشة ، حديث رقم (٦٧٧٠ ، ٦٧٧١) ٥٦/١٢ .

وأخرجه مسلم ، ١٧ – كتاب الرضاع ، ١١ – باب العمل بإلحاق القائف الولد ، رقم (٣٨ ، ٣٩ ، ٤٠) ١٠٨١/٢ ، ١٠٨٢ .

(١) فى الأصل : لم ، وهو خطأ .

(٢) لسواد أحدهما وبياض الآخر . انظر : شرح العضد ٢ : ٢٦ .

(٣) ب ، جـ ، د : يعتدون .

(٤) كذا فى جـ . وفى الأصل : كذبهم . وفى أ : مكذبة لهم .

أجاب المصنف عنه بأن القيافة إذا لم تكن طريقا صالحا لثبوت النسب ، لم يجز للنبى – عليه السلام – ترك إنكارها ، وإن كانت موافقة للحق ، لأن موافقة الحق لا تمنع الإنكار إذا كان الطريق منكرا ؛ لأن ترك الإنكار يوهم حقيَّة الطريق . وإلزام الخصم إنما حصل بالقيافة المتقررة عنده .

وإنكار الرسول – عليه السلام – القيافة لا يرفع إلزام الخصم ؛ لأنه يمكن إلزام الخصم بالأصل الذى تقرر عنده ، وإن كان الملزم منكرا لذلك الأصل .

وحينئذ لا يصلح الإلزام أن يكون مانعا من الإنكار . فلو كان منكرا لأنكره ولم يستبشر به ؛ لأن الاستبشار لا مدخل له فى الإلزام ويوهم حقيَّة القيافة .

ص – (مسألة) : الفعلان لا يتعارضان ، كصوم وأكل ؛ (١ [لجواز الأمر فى وقت ، والإباحة فى آخر] ١) . إلا أن يدل دليل على [تكرير] (٢) وجوب الأول له [أو] (٣) لأمته ، فيكون الثانى ناسخاً .

---

(١) ط ، ع : لجواز تحريم الأكل فى وقت والإباحة فى آخر وما أثبتناه مؤيَّد بشرح الأصفهانى وشرح العضد . قال العضد (٢٦/٢) : الفعلان لا يتعارضان وإن تناقض أحكامهما كصوم فى يوم معين وإفطار فى يوم آخر لاحتمال الوجوب فى وقت والجواز فى الآخر .

(٢) فى الأصل : تكرار .

(٣) فيما سوى ط ، ع ، والبابرتى « و » بدل « أو » .

ش – المسألة الرابعة فى تعارض أفعال الرسول بعضها مع بعض ، وتعارضها مع أقواله .

والتعارض بين الأمرين : تقابلهما على وجه يمنع كل منهما مقتضى صاحبه .

والفعلان إما أن يمتنع اجتماعهما فى زمان واحد ، أو لا .

والثانى لا تعارض بينهما أصلا ، كصوم وصلاة .

والأول لا يمكن صدورهما معا فى زمان واحد ، كصوم وأكل ، بل لابد أن يقع أحدهما فى زمان والآخر فى زمان آخر .

وحينئذ لا يخلو إما أن يدل دليل على وجوب تكرير الأول منهما أو لا .

والثانى لا تعارض لهما أصلا ، سواء دل دليل على وجوب تكرير الثانى منهما أو لا يدل ؛ لجواز تعلق الأمر بأحدهما فى وقت والإباحة به وقت آخر ، فلا يكون أحدهما رافعا للآخر .

والأول : وهو الذى دل دليل على وجوب تكرير الأول منهما – فلا يخلو إما أن يكون وجوب التكرير للرسول عليه السلام أو لأمته ، أو لهما .

فإن كان الأول ، كان الثانى ناسخا لوجوب التكرير بالنسبة إلى الرسول عليه السلام .

ولا معارضة فى حق الأمة إن لم يدل دليل على وجوب تأسى الأمة به فى الأول .

وإن دل [و] (١) وقوع الفعل الثانى بعد تأسى الأمة به ، لم يكن أيضا معارضة فى حقهم .

وقبل التأسى يكون الثانى ناسخا للأول فى حق الأمة أيضا إن دليل على وجوب التأسى به فى الثانى ، وإلا فلا معارضة أيضا فى حق الأمة .

وإن كان وجوب التكرير بالنسبة إلى أمته فقط ، فلا معارضة بالنسبة إليه ، ولا بالنسبة إلى أمته ، إن لم يدل دليل على وجوب تأسى الأمة به فى الثانى ، وإلا كان الثانى ناسخا للأول فى حق الأمة .

وإن كان الدليل دالا على وجوب التكرير له ولأمته ، فتكرر الأول أو الثانى له ولأمته كما تقدم .

ص – فإن كان معه قول ولا دليل على تكرر ولا تأسٍّ به ، والقول خاص به وتأخَّر – فلا تعارض .

فإن تقدم – الفعل ناسخ قبل التمكن عندنا .

فإن كان خاصا بنا – فلا تعارض ، تقدم أو تأخر .

وإن (٢) كان عاما لنا وله – فتقدم الفعل أو القول له وللأمة ، كما تقدم ، إلا أن يكون العام ظاهرا فيه ، فالفعل تخصيص كما سيأتى .

ش – لما فرغ من بيان تعارض أفعاله – عليه السلام – بعضها مع بعض ، شرع فى بيان تعارض فعله مع قوله عليه السلام .

---

(١) زيادة من أ ، ب ، د .

(٢) فيما عدا ط ، ع : فإن .

فإن كان مع فعل الرسول قول – فلا يخلو إما أن لا يدل دليل على وجوب تكرار الفعل فى حقه ، وعلى وجوب تأسى الأمة به ، أو يدل دليل على وجوب كل منهما أو يدل دليل على وجوب أحدهما فقط . وحينئذ لا يخلو إما أن يدل على وجوب التكرار أو على وجوب التأسى به .

فهذه أربعة أقسام ، ذكر المصنف أحكام كل منها على التفصيل . فبدأ بالأول من الأربعة ، وهو الذى لا يدل دليل على وجوب تكرر الفعل ولا على وجوب التأسى به .

فحينئذ لا يخلو إما أن يكون القول خاصا به ، أو خاصا بنا ، أو عاما لنا وله .

فإن كان القول خاصا به فلا يخلو إما أن يتأخر القول عن الفعل أو يتقدم القول ، أو يجهل التاريخ .

فإن كان القول خاصا به وتأخر عن الفعل ، كأنْ فعلَ فعلا ثم قال بعد ذلك الفعل ، إما على الفور أو على التراخى : لا يجوز [لى] (١) مثل هذا الفعل فى مثل ذلك الوقت ، فلا تعارض بين القول والفعل أصلا ، لا فى حقه ولا فى حق أمته ؛ أما فى حقه فلأن القول لم يتناول الزمان الذى وقع فيه الفعل ، والفعل أيضا لم يتناول الزمان الذى تعلق به القول ، فلا يكون أحدهما رافعاً لحكم الآخر . وأما بالنسبة إلى الأمة فظاهر ؛ لأنه ليس لواحد من القول والفعل تعلق بالأمة .

---

(١) ب ، جـ : « فى » بدل « لى » .

وإن كان القول خاصا به وتقدم على الفعل ، مثل أن يقول : يجب عليَّ فعل كذا فى وقت كذا ، ثم اشتغل بضد مقتضى القول قبل التمكن من الإتيان بمقتضاه ، ففيه خلاف .

فعندنا الفعل ناسخ للقول ، بناء على جواز النسخ قبل التمكن .

وعند المعتزلة لا يتصور صدور مثل هذا الفعل بعد القول إلا على سبيل المعصية ؛ لأن النسخ قبل التمكن غير جائز عندهم .

وإن كان الفعل بعد التمكن من مقتضى القول ، لا يكون الفعل ناسخا للقول ، إلا أن يدل دليل على وجوب تكرر مقتضى القول ، فإنه حينئذ يكون الفعل ناسخا لتكرار مقتضى القول .

وإن كان القول خاصا به وجُهل التاريخ ، فحكمه مثل القسم الذى دل دليل على وجوب التكرر والتأسى به والقول خاص به وجهل التاريخ (١) .

وإنما لم يتعرض المصنف [له لذلك] (٢) .

---

(١) هذه صورة من صور القسم الثانى . وفى حكمه ثلاثة مذاهب : تقديم القول ، وتقديم الفعل ، والتوقف ، وهو المختار عند المصنف . انظر : شرح العضد (٢٧/٢) .

(٢) قال العضد (٢٧/٢) : وإن جهل التاريخ (ويكون القول مختصا به) فالمصنف لم يتعرض له لأنه يذكره فى نظيره من القسم الرابع ما يعلم به حكمه .

وقال السعد ، تحت قول الشارح : « لأنه يذكره فى نظيره » . وإنما خص القسم الرابع .

مع أن هذا حكم نظيره من الثانى والثالث أيضا ؛ لأن كلا من صورتى تقدم القول وتأخره أيضا يوافق الرابع دون الثانى والثالث .

وإن كان القول خاصا بنا فلا تعارض أصلا ، سواء تقدم الفعل أو تأخر ؛ لعدم اجتماع القول والفعل فى محل واحد ؛ لأن الفعل خاص به ؛ إذ لا دليل على وجوب التأسى به ، والقول خاص بنا .

وإن كان القول عاما لنا وله ، فلا يخلو إما أن يكون القول شاملا له بطريق التنصيص ، مثل أن يقول وجب علىَّ وعلى أمتى فعل كذا ، فحكم تقدم القول أو الفعل له وللأمة كما تقدم ، أى إن كان القول ٦٩/ب
متأخرا ، كأنْ فعل فعلا ثم قال بعده : لا يجوز لى ولأمتى مثل هذا الفعل فى ذلك الوقت ، فلا تعارض أصلا ، لا فى حقه ولا فى حقنا ؛ لعدم وجوب تكرار الفعل ، ولعدم وجوب التأسى به .

وإن كان الفعل متأخرا فلا تعارض بالنسبة إلينا ؛ بعدم وجوب التأسى .

وأما بالنسبة إليه ، فإن كان التلبس بالفعل قبل التمكن فعلى الخلاف .

فعندنا نسخ وعند المعتزلة لا يتصور الفعل إلا على سبيل المعصية .

وإن كان بعد التمكن ، فلا تعارض بالنسبة إليه أيضا إلا أن يقتضى القول التكرار .

وإن كان القول شاملا للرسول – عليه السلام – بطريق ظاهر ، أى لا بصريحه ، مثل أن يقول : وجب على المسلمين كذا . فبالنسبة إلينا كما تقدم ، وبالنسبة إليه يكون الفعل مخصِّصا لذلك القول ، كما سيأتى فى باب التخصيص أن فعله – ﷺ – مخصِّص للعموم .

ص – فإن دل الدليل (١) على تكرر وتأسٍّ ، والقول خاص به ، فلا معارضة فى الأمّة .

وفى حقه ، المتأخر ناسخ .

فإن جهل – فثالثها المختار : الوقف ؛ للتحكم .

فإن كان خاصا بنا – فلا معارضة فيه (٢) .

وفى الأمة ، المتأخر ناسخ .

فإن جهل – فثالثها المختار : يعمل بالقول ؛ لأنه أقوى ؛ لوضعه لذلك ، ولخصوص الفعل بالمحسوس ، وللخلاف فيه ، ولإبطال القول به جملة . والجمع ، ولو بوجه (٣) أولى .

قالوا : الفعل أقوى ؛ لأنه يتبين به القول ، مثل « صلوا » و « خذوا عنى » وكخطوط الهندسة وغيرها .

قلنا : القول أكثر .

وإن (٤) سلم التساوى – فيرجح (٥) بما ذكرناه .

والوقف ضعيف للتعبد .

---

(١) البابرتى : دليل .
(٢) « فيه » ساقط من ع .
(٣) فى الأصل : « توجه » بدل « بوجه » .
(٤) فى جميع النسخ ما عدا ط ، ع « ولو » بدل « وإن » .
(٥) فيما عدا ط ، ع : ترجح .

بخلاف الأول .

فإن كان عاما – فالمتأخر ناسخ .

فإن جهل – فالثلاثة .

ش – لما فرغ من القسم الأول شرع فى القسم الثانى ، وهو الذى دل الدليل على وجوب تكرر الفعل فى حقه وعلى وجوب تأسى الأمة [به] (١) .

وإليه أشار بقوله : وإن دل دليل على تكرر وتأسٍّ .

وحينئذ لا يخلو إما أن يكون القول خاصا به أو خاصا بنا ، أو عاما له ولنا .

فإن كان خاصا به ، فلا معارضة فى حق الأمة ، سواء تقدم القول أو الفعل ؛ لأن القول لم يتناولهم .

وفى حق الرسول – عليه السلام – المتأخر ناسخ ، سواء كان قولا أو فعلا ، إلا أن يتقدم القول على الفعل ، والفعل بعد التمكن من مقتضى القول ، والقول لم يقتض التكرار ، فإنه حينئذ لا معارضة فى حقه أيضا .

وإن كان القول خاصا به وجهل التاريخ فلا معارضة فى حق الأمة لعدم تناول القول لهم .

وفى حقه عليه السلام ثلاثة مذاهب :

---

(١) « به » ساقط من أ ، ب .

أحدها أنه يجب العمل بالقول ؛ لأن الفعل يحتاج إلى القول فى بيان وجه وقوعه .

الثانى أنه يجب العمل بالفعل ؛ لأنه أقوى فى البيان .

وثالثها المختار عند المصنف : الوقف حتى يتبين التاريخ ؛ لأنه يحتمل تقدم الفعل على القول ، وبالعكس ، ولا ترجيح لتقدم أحدهما على الآخر ، فالجزم لوجوب العمل بأحدهما على التعيين تحكم ، وهو باطل .

والمصنف أشار إلى المذاهب الثلاثة بقوله : « فثالثها المختار ، الوقف » .

وإن كان القول خاصا بنا فلا معارضة فى حقه - عليه السلام - تقدم القول أو تأخر ؛ لعدم تناول القول له .

وفى حق الأمة ، إن علم المتأخر ، فالمتأخر ناسخ ، سواء كان القول متقدما والفعل متأخرا أو بالعكس ، إلا أن يتقدم القول على الفعل ، والفعل بعد التمكن من مقتضى القول ، والقول لم يقتض التكرار ، فإنه حينئذ لا معارضة فى حقنا أيضا .

وإن جهل التاريخ ، ففيه المذاهب الثلاثة . إلا أن المختار عند المصنف ههنا العمل بالقول ، وبيَّنه بوجوه :

أحدها : أن القول أقوى دلالةً من الفعل ؛ لأن القول دلالته على الوجوب وغيره بلا واسطة ؛ لأن القول وضع لذلك .

بخلاف الفعل فإنه لم يوضع لذلك .

الثانى : أن الفعل مخصوص بالمحسوس ، لأنه لا ينبىء عن المعقول ، والقول يدل على المحسوس والمعقول ، فيكون القول أعم فائدة ، فهو أولى . ٧٠/أ

الثالث : أن القول لم يختلف فى كونه دالا ، والفعل اختلف فيه ، والمتفق عليه أولى .

الرابع : أن العمل بالفعل يبطل القول بالكلية ، أما فى حقه – عليه السلام – فلعدم تناول القول له ، وأما فى حق الأمة فلوجوب العمل بالفعل حينئذ والعمل بالقول لا يبطل الفعل بالكلية ؛ لأنه يبقى العمل بالفعل بالنسبة إلى الرسول ، عليه السلام ، فلو عملنا بالقول أمكن الجمع بينهما من وجه ، ولو عملنا بالفعل لم يمكن . والجمع بين الدليلين ، ولو بوجه ، أولى .

والقائلون بوجوب العمل بالفعل قالوا : الفعل أقوى دلالة من القول ؛ لأن الفعل يتبين به القول ؛ لأن مثل قوله : « صلوا كما رأيتمونى » و « خذوا عنى مناسككم » يدل على أن فعله فى الصلاة ومناسك الحج مبيِّن لقوله : « صلوا » و « خذوا » .

وكذا خطوط الهندسة تدل على أن الفعل مبيِّن للقول ؛ فإن بيان دعاوى الهندسة إنما هو بفعل الخطوط والسطوح والدوائر . فيكون الفعل أولى .

أجاب المصنف أن البيان بالفعل وإن وقع ، لكن البيان بالقول أكثر ، فهو أولى .

وإن سلم تساوى القول والفعل فى البيان ، رجح جانب القول بما ذكرنا من الوجوه الأربعة .

وأما القول بالوقف ههنا فضعيف ؛ لأنا متعبدون بوجوب العمل بأحدهما ، إما الفعل أو القول ؛ لأن كلا منهما ، بالنسبة إلينا ، ولا يمكن العمل بهما ، وقد ثبت رجحان القول على الفعل ، فتعيَّن المصير إلى العمل بالقول .

بخلاف الصورة الأولى التى حكمنا فيها بالوقف . فإنا لسنا متعبدين بواحد منهما ؛ أنهما بالنسبة إلى الرسول عليه السلام . ولا يجب علينا الحكم بوجوب العمل بأحدهما بالنسبة إلى الرسول عليه السلام . فالحكم بالوقف فيها أولى .

وإن كان القول عاما له ولنا ، فإن علم التاريخ وتأخر القول ، فهو ناسخ ؛ لوجوب تكرار الفعل فى حقه ، ولوجوب التأسى فى حقنا .

وإن تأخر الفعل واشتغل به قبل التمكن من الإتيان بمقتضى القول ، نسخ الفعلُ ، القولَ عندنا ، إلا أن يتناول القول له ظاهرا ، فإنه يكون الفعل حينئذ مخصِّصا للقول .

وعند المعتزلة لا يتصور هذا الفعل إلا على سبيل المعصية .

وإن اشتغل بالفعل بعد التمكن من الإتيان ، فإن لم يقتض القول التكرار ، فلا معارضة ، لا فى حقه ولا فى حقنا .

وإن اقتضى القول التكرار فالفعل ناسخ للتكرار .

والمصنف لم يفصل وحكم بأن المتأخر ناسخ للمتقدم مطلقا .

وإن جهل التاريخ فالمذاهب الثلاثة : الوقف ، والعمل بالقول ، والعمل بالفعل .

والمختار : الوقف فى حقه والعمل بالقول فى حق الأمة .

ص – فإن دل دليل على تكرر فى حقه لا تأسٍّ ، والقول خاص به ، أو عام – فلا معارضة فى الأمة ، والمتأخر ناسخ فى حقه .

فإن جهل – فالثلاثة .

وإن كان خاصا بالأمة – فلا معارضة .

ش – هذا هو القسم الثالث ، وهو أن يدل دليل على وجوب التكرار فى حقه دون وجوب التأسى به .

فإن كان القول خاصا به أو عاما له ولنا ، فلا معارضة فى حق الأمة ، تقدم الفعل أو تأخر ؛ لعدم تناول الفعل لهم .

والمتأخر ناسخ للمتقدم فى حقه ، عليه السلام ، إن علم التاريخ .

وهذا إنما يستقيم إذا كان العام المتأخر ناسخا للخاص المتقدم ، أو كان عموم القول له بطريق التنصيص . ومع هذا ، فيه تفصيل لا يخفى على من أحاط بما قيل فى القسم الثانى .

وإن جهل فالمذاهب الثلاثة .

والمختار : الوقف .

وإن كان القول خاصا بالأمة ، فلا معارضة أصلا ، لا فى حقه ، ولا فى حق الأمة ، سواء تقدم الفعل أو القول ؛ لعدم توارد الفعل والقول على محل واحد .

٧٠/ب **ص** - فإن دل [الدليل] (١) على تأسى الأمة به ، دون تكرره فى حقه ، والقول خاص به ، وتأخر - فلا معارضة .

فإن تقدم - فالفعل ناسخ فى حقه .

فإن جهل - فالثلاثة .

(٢ [فإن كان خاصا بالأمة فلا معارضة فى حقه ، والمتأخر ناسخ فى الأمة . فإن جهل - فالثلاثة] ٢) .

فإن كان القول عاما - فكما تقدم .

ش - هذا هو القسم الرابع ، وهو ما يكون الدليل دالاً على وجوب تأسى الأمة به ، ولم يدل على تكرر الفعل فى حقه .

فإن كان القول خاصا به ، وتأخر عن الفعل ، فلا معارضة . أما فى حقه ؛ فلعدم تكرار الفعل . وأما فى حق الأمة ؛ فلعدم توارد القول والفعل على محل واحد .

وإن تقدم القول على الفعل ، فالفعل ناسخ للقول قبل التمكن من الإتيان بمقتضى القول . وفيه الخلاف المذكور .

وإن جهل التاريخ ، فالمذاهب الثلاثة .

والمختار : الوقف .

---

(١) كذا فى أ ، ط ، ع ، والبابرتى . وفى الأصل ، ب ، جـ ، د : « دليل » بدل « الدليل » .

(٢) العبارة ما بين القوسين ساقطة من ط ، ع . والصحيح ثبوتها كما فى شرح الأصفهانى شرح العضد .

وإن كان القول خاصا بالأمة ، فلا معارضة فى حقه ؛ تقدم القول ، أو تأخر ؛ لعدم تواردهما على محل واحد . وفى حق الأمة ، المتأخر – سواء كان فعلا أو قولا – ناسخ للمتقدم .

فإن جهل التاريخ فالمذاهب الثلاثة .

والمختار : العمل بالقول .

وإن كان القول عاما له ولنا ، فحكمه كما تقدم ، أى إن كان الفعل متقدما ، فلا معارضة فى حقه ؛ لعدم وجوب تكرر الفعل . وفى حق الأمة ، القول المتأخر ناسخ للفعل قبل وقوع التأسى به ، وبعده ناسخ للتكرار فى حقهم ، إن دل دليل على وجوب التكرار فى حقهم .

وإن تقدم القول فالفعل ناسخ للقول فى حقه قبل التمكن من الإتيان بمقتضى القول ، إلا أن يتناول العموم له ظاهرا ، فإنه يكون الفعل تخصيصا للقول . وفى حق الأمة ، إن كان الدليل على وجوب التأسى مخصوصا بذلك الفعل ، نسخ ، وإلا فتخصيص .

وبعد التمكن لا معارضة ، لا فى حقه ولا فى حق الأمة ، إن لم يقتض القول التكرار . وإن اقتضى التكرار يكون الفعل ناسخا للتكرار .

واعلم أن فى بعض الأقسام تفصيلا ، وتختلف به الأحكام .

والمصنف أهمله ونحن قد تعرضنا لبعض منها ، وأعرضنا عن البعض الآخر ، اعتمادا على استخراج المحصل الفطن أحكامه بقوة الباقى .

* * *

٣ - الإجماع

ص - الإجماع : العزم والاتفاق .

وفى الاصطلاح : اتفاق المجتهدين من هذه الأمة فى عصر على أمر .

ومن يرى انقراض العصر - يزيد « إلى انقراض العصر » .

ومن يرى أن الإجماع لا ينعقد مع سبق خلاف مستقر من ميِّت أو حيٍّ ، و[١] جوز وقوعه - يزيد « لم يسبقه خلاف مجتهد مستقر » .

الغزالى [٢] ، - رحمه الله - : اتفاق أمة محمد - ﷺ - على أمر من الأمور الدينية . ويرد عليه أنه [لا يوجد] [٣] ولا يطرد بتقدير عدم المجتهدين ، ولا ينعكس بتقدير اتفاقهم على عقلى أو عرفى .

ش - لما فرغ من السنة شرع فى الإجماع ، وذكر فيه مقدمة وإثنتين وعشرين مسألة .

أما المقدمة ففى تعريفه ، وإثباته ، وإثبات العلم به ، وفى كونه حجة .

والإجماع فى اللغة : العزم . قال الله تعالى : ﴿ فَأَجْمِعُوْا أَمْرَكُمْ ﴾ [٤] أى اعزموا .

---

(١) « و » ساقطة م ع ، ط ، والصحيح ثبوتهما .

(٢) ط ، ع : قال الغزالى .

(٣) فى الأصل : لم يوجد .

(٤) يونس - ١٠ : ٧١ .

والاتفاق . يقال أجمعوا على كذا ، أى اتفقوا .

وفى اصطلاح العلماء هو ما ذكره المصنف .

فـ « الاتفاق » كالجِنس ، ونعنى به الاشتراك ، إما فى الاعتقاد ، أو القول ، أو الفعل ، أو إطباق بعضهم على الاعتقاد وبعضهم على القول ، أو الفعل الدالين على الاعتقاد .

وبقولنا : « المجتهدين » يخرج عنه اتفاق غيرهم من المقلدين .

وبقولنا : « هذه الأمة » نعنى أمة محمد عليه السلام ، يخرج اتفاق المجتهدين من الأمم السالفة .

وبقولنا : « فى عصر » يدخل اتفاق مجتهدى كل عصر ، فإنه إجماع ؛ إذ لا يشترط فى الإجماع اتفاق هذه الأمة فى كل الأعصار . ويخرج اتفاق بعض المجتهدين فى عصر .

وإنما قال : « فى أمر » ليدخل فيه الإثبات والنفى ، والقول ، والفعل الشرعى والعقلى والعرفى .

وهذا التعريف لمن لا يشترط فى الإجماع انقراض أهل العصر ،
٧١/أ وقال : إن الإجماع ينعقد مع سبق خلاف مستقر من ميت أو حى .
أما من اشترط انقراض أهل العصر فينبغى أن يزيد فى الحد . « إلى انقراض العصر » ليوافق مذهبه .

ومن قال : إن الإجماع لا ينعقد مع سبق خلاف مستقر من ميت أو حى ، أى اتفاق أهل العصر الثانى على أحد قولى أهل العصر الأول بعد استقرار خلافهم ، لا ينعقد إجماعا ، وجوز وقوع هذا الاتفاق

بعد استمرار الخلاف من أهل العصر الأول ، يزيد « لم يسبقه خلاف مجتهد مستقر » ليخرج عن الحد اتفاق أهل العصر الثانى ، ليكون التعريف مطابقا لمذهبه .

ومن لم يجوِّز وقوع هذا الاتفاق من أهل العصر الثانى بعد استقرار الخلاف بين أهل العصر الأول ، لم يحتج إلى زيادة هذا القيد ؛ لأن القيد لا يزاد فى التعريف لخروج غير المحدود [من الممتنعات] (١) .

وحد الغزالى – رحمه الله – الإجماع بأن اتفاق أمة محمد – عليه السلام – على أمر من الأمور الدينية (٢) .

وزيفه المصنف بأنه يرد عليه [أن] (٣) لا يوجدَ إجماع أصلا ؛ لأنه اعتبر اتفاق أمة محمد ، عليه السلام ، وهى تتناول جميع المسلمين إلى يوم القيامة ، [و] (٤) لا يتصور اجتماعهم .

وعلى تقدير تخصيص الأمة بالموجودين منهم فى عصر ، لا يطَّرد الحد ، بتقدير عدم المجتهدين فى عصر . فإن اتفاق أهل العصر الخالى عن المجتهدين على أمر دينى ، داخل فى حده ، وليس بإجماع ؛ إذ لا اعتداد بقول العوام .

وأيضا لا ينعكس التعريف المذكور بتقدير اتفاق المجتهدين على أمر

---

(١) فى الأصل : ومن الممتنعات .

(٢) انظر : المستصفى ١٧٣/١ . ونصه : « اتفاق أمة محمد ﷺ خاصة على أمر من الأمور الدينية » .

(٣) كذا فى ب وفيما عداها « أنه » بدل « أن » .

(٤) الزيادة من النسخ الأخرى .

عقلى أو عرفى ؛ لأن حده لا يكون صادقا على مثل هذا الاتفاق ؛ ضرورة اعتبار قيد « الدينية » فى تعريفه . وهو إجماع .

ويمكن أن يدفع بالعناية بأنه أراد بـ « أمة محمد » الموجودين فى عصر واحد . فإن أمة محمد – عليه السلام – كما يجوز إطلاقه على الموجودين إلى يوم القيامة ، يجوز إطلاقه على الموجودين فى عصر واحد .

وأراد بـ « الأمة » المجتهدين ؛ لأنهم فى محل الاعتبار .

وإنما أتى بلفظ « الأمة » دون « المجتهدين » ليكون موافقا لما فى القرآن والأحاديث الدالة على كون الإجماع حجة . نحو : ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً ﴾ (١) . « لا تجتمع أمتى على الضلالة » (٢) .

---

(١) ١٤٣ : البقرة – ٢ .

(٢) أخرجه ابن ماجه ، ٣٦ – كتاب الفتن ، ٨ – باب السواد الأعظم ، حديث رقم (٣٩٥٠) (٢ : ١٣٠٣) عن أنس بن مالك يقول : « سمعت رسول الله ﷺ يقول : إن أمتى لا تجتمع على الضلالة ، فإذا رأيتم اختلافا فعليكم بالسواد الأعظم » .

ورواه الترمذى ٣٦ – كتاب الفتن ، ٧ – باب ما جاء فى لزوم الجماعة حديث رقم (٢١٦٧) ٤/٤٦٦ ، عن ابن عمر ، ولفظه : « إن الله لا يجمع أمتى ، أو قال أمة محمد – ﷺ – على ضلالة » الحديث . وقال : غريب من هذا الوجه .

وأبو داؤد ، كتاب الفتن ، باب ذكر الفتن ودلائلها ، ٤ : ٩٨ حديث رقم (٤٢٥٢) بلفظ : « إن الله أجاركم من ثلاث خصال – إلى أن قال : وأن لا تجتمعوا على الضلالة » قال ابن كثير فى التحفة (٢/٣) : وفى إسناده نظر .

وقال ابن حزم فى الإحكام (٤ : ٦٤٣) « وهذا وإن لم يصح لفظه ولا سنده ، فمعناه صحيح » .

=

وحد الغزالى للإجماع الشرعى ، فلا يكون اتفاق أمة محمد على أمر عقلى أو عرفى إجماعا عنده . فلم يلزم عدم الانعكاس .

ص – وخالف النظَّام وبعض الروافض فى ثبوته .

قالوا : انتشارهم يمنع نقل الحكم إليهم عادة .

وأجيب بالمنع لجدهم وبحثهم .

ش – لما فرغ من تعريفه شرع فى بيان ثبوته .

والجمهور على أنه يجوز ثبوت الإجماع .

وخالف النظام (١) من المعتزلة وبعض الروافض فى جواز ثبوته ، وتمسكوا فى عدم جوازه بوجهين :

الأول : قالوا : يمتنع ثبوت الإجماع ؛ لأن اتفاق المجتهدين على

= وفى إشراق الأبصار (ص ٢٩) « هذا الحديث متواتر المعنى » . وفى تحفة الطالب (ورقة ٣ ب) « هذا الحديث له طرق متعددة وله ألفاظ مختلفة » . وقال الزركشى فى المعتبر (٢/١١) : روى من حديث ابن مالك الأشعرى وابن عمر وابن عباس ، وأنس وسمرة ، وأبى نضرة وأبى أمامة وأبى مسعود . وذكر طريق كل واحد منهم ، وقال : لا يخلو من علة .

وقال العراقى فى تخريج أحاديث المنهاج : وروى من حديث أبى ذر ، وقدامة بن عبد الله الكلابى . حديث رقم (٤٩) . وفى كلها نظر .

(١) هو إبراهيم بن سيار بن هانى البصرى . من أئمة المعتزلة ، تبحر فى علوم الفلسفة ، وانفرد بآراء خاصة . توفى سنة ٢٢١ هـ .

انظر : فرق وطبقات المعتزلة ص ٥٩ ، واللباب ٣ : ٣١٦ ، وأمالى المرتضى ١ : ١٣٢ ، والأعلام ١ : ٣٦ ، وتاريخ الفرق الإسلامية ص ١٩٤ وما بعدها ، وطبقات المعتزلة للمرتضى ص ١٣٩ .

حكم إنما يمكن إذا نقل الحكم إليهم ؛ لأن الاتفاق إنما يكون بعد معرفتهم بذلك الحكم ، ومعرفتهم بذلك الحكم لا تحصل إلا بنقله إليهم ، ونقل الحكم إليهم ممتنع ؛ لأن المجتهدين منتشرون فى مشارق الأرض ومغاربها . والعادة تقضى بأن انتشارهم يمنع نقل الحكم إليهم .

أجاب المصنف عنه بأنا لا نسلم أن العادة تقضى بأن انتشارهم يمنع نقل الحكم إليهم . وذلك لأن المجتهدين كانوا مجدِّين فى الفحص عن الأحكام ، باحثين عن أدلتها . ومع الجد والبحث يمكن نقل الأحكام إليهم ، وإن كانوا منتشرين فى أقطار الأرض .

ص – قالوا : إن كان عن قاطع – فالعادة تحيل عدم نقله .

والظنى يمتنع (١) الاتفاق فيه (٢) عادة (٣) ؛ لاختلاف القرائح .

وأجيب بالمنع فيهما ؛ فقد يستغنى عن نقل القاطع بحصول الإجماع .

وقد يكون الظنى جليّا .

ش – هذا هو الوجه الثانى .

وتقريره أن الإجماع يمتنع ثبوته ؛ لأن المجتهدين إذا اتفقوا على أمر ،
٧١/ب فاتفاقهم لابد وأن يكون عن سند ، وإلا لكان خطأً فحينئذ إن كان الاتفاق عن دليل قاطع ، فلابد وأن يكون القاطع فى كل إجماع منقولا

---

(١) جـ ، د : « ممتنع » بدل « يمتنع » .

(٢) البابرتى : « عليه » بدل « فيه » .

(٣) « عادة » ساقط من ب .

إلينا ؛ لأن العادة تحيل عدم نقل القاطع الذى تتوفر الدواعى إلى نقله . لكن لم ينقل القاطع إلينا فى كل إجماع [١] .

وإن كان عن ظنى ، فلا بد وأن تتوافق الآراء بواسطة ذلك الظنى حتى يمكن اتفاقهم . لكن اتفاق جميعهم فى الظنى ممتنع عادة ؛ لاختلاف قرائحهم فى مقتضى الظنى ؛ فإن الظنى قد يوجب الحكم فى قريحة ، ولا يوجب فى أخرى .

أجاب المصنف عنه بالمنع فى المقدمتين فإنا لا نسلم أنه لو كان اتفاقهم عن قاطع ، يوجب أن ينقل القاطع إلينا ، والعادة إنما تحيل عدم نقل القاطع إن لم يستغن عن نقل القاطع ، وهو ممنوع ؛ فإنه قد يستغنى عن القاطع لحصول الإجماع .

ولا نسلم أن الظنى يمتنع الاتفاق فيه عادة . واختلاف القرائح إنما يكون لو لم يكن الظنى جليا . أما إذا كان جليا يجوز توافق القرائح فيه . فيكون موجبا للحكم فى جميع القرائح .

ص – قالوا : يستحيل ثبوته عنهم عادة ؛ لخفاء بعضهم ، أو انقطاعه ، أو أسره ، أو خموله ، أو كذبه ، أو رجوعه قبل قول الآخر . ولو سلم – فنقله مستحيل عادة ؛ لأن الآحاد لا تفيد ، والتواتر بعيد .

وأجيب عنهما بالوقوع . فإنا قاطعون بتواتر النقل بتقديم النص القاطع على المظنون .

---

(١) ولو نقل لأغنى عن الإجماع (العضد ٢٩/٢) .

ش – هذا دليل على استحالة ثبوت الإجماع من المجتهدين بعد جوازه ، أى على استحالة العلم بثبوت الإجماع .

تقريره أن العادة تقضى بأنه يستحيل العلم بثبوت الإجماع لخفاء بعض المجتهدين (١) عند اتفاقهم بحيث لا يعلم وجوده ، أو انقطاعه عن الناس ، بحيث لا يخالط الناس (٢) بعد أن علم وجوده ، أو وقوعه فى الأسر فلم يتمكن من الالتحاق بسائر العلماء ، أو خموله بمعنى أنه لا يعرف كونه مجتهدا وإن علم وجوده ، أو كذب بعض المجتهدين بمعنى إفتائه بذلك الحكم على خلاف معتقده تقية من مخالفة الجمهور ، أو رجوع بعض المجتهدين عما أفتى به لتغير اجتهاده قبل إفتاء الآخر بذلك الحكم .

وإنما قيد بقوله : « قبل الآخر » ؛ لأنه لو رجع بعد إفتاء الآخرين لم يعتبر ؛ لكونه خارقا للإجماع .

ومع هذه الاحتمالات كيف يمكن العلم بثبوت الإجماع ؟

ولئن سلمنا جواز العلم بثبوت الإجماع ، ولكن لا يقع العلم بثبوت الإجماع ؛ لأن العلم بثبوت الإجماع إنما يحصل بالنقل ، ونقل الإجماع مستحيل عادة .

لأنه إن نقل آحادا ، لا يفيد ؛ لأن خبر الواحد لا يكون موجبا للعلم .

---

(١) عمدا لئلا تلزمه الموافقة أو المخالفة (العضد ٢/٣٠) .

(٢) أو انقطاعه لطول غيبته فلا يعلم له خبر (العضد ٢/٣٠) .

ونقله بالتواتر بعيد ؛ لأن التواتر إنما يتحقق إذا أخبر جماعة يحيل العقل تواطئهم على الكذب على أن كل واحد من المجمعين قد أفتى بذلك الحكم .

وأيضا التواتر فيما هو مختلف فيه جوازا أو وقوعا بعيد .

أجاب المصنف عن استحالة العلم بثبوت الإجماع وعن استحالة النقل بالوقوع ، أى أجاب بوقوع العلم بالإجماع .

فإنا قاطعون بسبب تواتر النقل أن الصحابة أجمعوا على تقديم النص القاطع على المظنون ، فالعلم بالإجماع واقع . ووقوع العلم به يستلزم جواز العلم به وجواز نقله ؛ لأن الوقوع فرع الجواز .

ص – وهو حجة عند الجميع .

ولا يعتد بالنظام وبعض الخوارج والشيعة .

وقول أحمد – رحمه الله – : من ادعى الإجماع فهو كاذب ، استبعاد لوجوده .

ش – لما فرغ عن ثبوت الإجماع وثبوت العلم به ، شرع فى بيان أنه [حجة] (١) .

[والجمهور على أن الإجماع حجة شرعية] (٢) .

---

(١) فى الأصل : حجة شرعية .

(٢) زيادة من أ ، ب ، جـ ، د .

ولا يعتد بالنظام وبعض الخوارج [١] والشيعة [٢] ؛ لشذوذهم بالنسبة إلى أهل الحق .

قوله : « وقول أحمد » جواب عن سؤال . توجيهه أن يقال : إنكم قلتم : الإجماع حجة عند الجميع ، وأحمد ، إمام من أئمة المسلمين ، خالف ذلك ؛ لأنه قال : « من ادعى الإجماع فى حكم من الأحكام ، فهو كاذب » [٣] . فكيف يستقيم أنه حجة عند الجميع مع مخالفة أحمد ؟

---

(١) الخوارج هم الذين مرقوا من الدين ، وفارقوا الملة ، وشذوا عن الجماعة ، وخرجوا على السلطان ، وسلّوا السيف على الأمة واستحلوا دمائهم وأموالهم . وهم يشتمون أصحاب محمد ﷺ وأصهاره وأختانه ويتبرؤن منهم ويرمونهم بالكفر والعظائم . وأجمعت الخوارج على إكفار على بن أبى طالب أن حكَّم ، وهم مختلفون : هل كفره شرك أم لا . وأجمعوا على أن كل كبيرة كفر وأن الله سبحانه يعذب أصحاب الكبائر عذابا دائما ، إلا النجدات . وهم يسمون أهل السنة : المرجئة . وهم على فرق .

انظر : الفرق بين الفرق ص ٧٢ وما بعدها ، والملل والنحل ١ : ١١٤ ، والفصل فى الأهواء ٤ : ١٨٨ ، ومقالات الإسلاميين ١ : ١٧٤ - ١٧٥ ، وطبقات الحنابلة ١ : ٣٣ - ٣٤ .

(٢) الشيعة هم الذين شايعوا عليا على الخصوص ، وقالوا بإمامته نصا ووصية إما جليا أو خفيا ، وأن الإمامة لا تخرج من أولاده ، وإن خرجت فبظلم يكون من غيره أو بتقية من عنده . ويعتقدون بثبوت عصمة الأئمة عن الكبائر الصغائر . وهم فرق .

انظر الملل والنحل ١ : ٢٣٤ ، وتاريخ الفرق الإسلامية ص ٢٩٨ وما بعدها .

(٣) فى شرح الكوكب المنير (٢ : ٢١٣ ، ٢١٤) : « وأنكر النظام وبعض الرافضة ثبوت الإجماع ، وروى عن الإمام أحمد ، رضى الله عنه ، وحمل على الورع ، أو على غير عالم بالخلاف ، أو على تعذر معرفة الكل ، أو على العلم النطقى ، أو على بعده ، أو على غير الصحابة لحصرهم وانتشار غيرهم . قال الزركشى فى المعتبر (١١/٢) أن ابن حزم أسنده فى الأقضية إلى الإمام أحمد .

وانظر أيضا : المدخل لابن بدران ١٢٩ ، والمسودة ٣١٦ - ٣١٧ . وإعلام الموقعين ١ : ٣٠ .

تقرير الجواب أن قول أحمد ليس إنكارا لكون الإجماع حجة ، بل استبعاداً لوجوده (١) ، فلا خلاف فى كونه حجة .

ص – الأدلة :

منها : أجمعوا على القطع بتخطئة المخالف .

والعادة تحيل إجماع هذا العدد الكثير من العلماء المحققين على قطع فى شرعى من غير قاطع ، فوجب (٢) تقدير نص فيه .

وإجماع الفلاسفة وإجماع اليهود و [إجماع] (٣) النصارى غير وارد .

لا يقال : أثبتم الإجماع بالإجماع ؛ إذ أثبتم الإجماع بنص يتوقف عليه ؛ لأن المثبت كونه حجة ثبوت نص عن وجود صورة منه بطريق عادى لا يتوقف وجودها ولا دلالتها على ثبوت كونه حجة . فلا دور .

ش – لما فرغ من تزييف قول القائلين بكون الإجماع ليس بحجة ، شرع فى إقامة الدليل على أنه حجة قطعية ، وذكر دليلين من الأدلة الدالة على أنه حجة قطعية .

أحدهما : أن الدليل القاطع [دال] (٤) على تخطئة مخالف

---

(١) أو للإطلاع عليه ممن يزعمه دون أن يعلمه غيره . (العضد ٢/٣٠) .

(٢) ط ، ع : يوجب . والصحيح ما أثبتناه كما فى شرح الأصفهانى وشرح العضد .

(٣) زيادة من أ ، جـ ، ط ، ع ، والبابرتى .

(٤) د : « دل » بدل « دال » .

الإجماع ، وكل ما دل الدليل القاطع على [تخطئة] [١] مخالفه ، يكون حجة قطعية .

أما الكبرى فظاهرة . وأما الصغرى ؛ فلأنه لو لم يكن الدليل القاطع دالا على تخطئة مخالف الإجماع ، لما أجمع الأئمة [و] [٢] المجتهدون على القطع بتخطئة مخالف الإجماع . والثانى باطل ؛ لأنا علمنا بالنقل المتواتر أنهم أجمعوا على القطع بتخطئة مخالف الإجماع ، فيلزم بطلان المقدم .

بيان الملازمة أن العادة تحيل إجماع هذا العدد الكثير [٣] من العلماء المحققين والمجتهدين على القطع فى حكم شرعى من غير نص قاطع دال على ما أجمعوا على قطعه . فوجب – بحكم العادة – تقدير نص قاطع دال على القطع بتخطئة مخالف الإجماع .

فإن قيل : لا نسلم أن العادة تحيل اجتماع العدد [الكثير] [٤] من العلماء على القطع من غير نص قاطع ؛ فإن الفلاسفة أجمعوا على القطع بقدم العالم . واليهود أجمعوا على القطع بكون الرسول – عليه الصلاة والسلام – متنبئا [٥] وكذلك النصارى أجمعوا على القطع بذلك [٦] . وليس إجماعهم عن نص قاطع .

---

(١) زيادة من أ ، ب ، جـ ، د .

(٢) « و » ساقطة من ب ، د ، وفى د « المجتهدين » وهو خطأ .

(٣) د : الكبير .

(٤) د : الكبير .

(٥) قال العضد (٢/٣٠) : إجماع اليهود على أنه لا نبى بعد موسى .

(٦) قال العضد (٢/٣٠) إجماع النصارى على أن عيسى قد قتل . (شرح العضد ٢ /٣٠) .

أجيب بأن إجماع هؤلاء المذكورين غير وارد ؛ لأنهم ليسوا بجمع كثير ، ولا متفقين [فى] (٤) أمر شرعى ، ولا قاطعين على ذلك . والعادة لا تحيل اجتماع غير الجمع الكثير على أمر غير شرعى ، لا على القطع من غير دليل قاطع ، بل تحيل اجتماع الجمع الكثير على القطع فى أمر شرعى .

لا يقال : الدليل الذى ذكرتم غير صحيح ؛ لاستلزام ثبوت الشيء بنفسه ، وبما يتوقف على نفسه ؛ لأنكم أثبتم الإجماع بالإجماع حيث قلتم : إنهم أجمعوا على القطع بتخطئة مخالف الإجماع ، وأثبتم الإجماع بنص قاطع يتوقف ثبوت ذلك النص القاطع على الإجماع ؛ لأن وجوب ثبوت النص مستفاد من إجماعهم على القطع بتخطئة مخالف الإجماع . لأنا نقول : الدليل الذى ذكرنا هو المثبت لكون الإجماع حجة ، لا للإجماع . وما أثبتنا كون الإجماع حجة (٢ [بالإجماع ، ولا بنص يتوقف ثبوته على كون الإجماع حجة ، حتى يلزم ثبوت الشيء بنفسه وبما يتوقف عليه .

وذلك لأن المثبت لكون الإجماع حجة ، هو ثبوت نص قاطع ،] ٢) . وثبوت ذلك النص القاطع إنما هو مستفاد عن وجود صورة من صور الإجماع ، لا عن كونه حجة . واستفادة ثبوت ذلك النص من تلك الصورة ، إنما هو بطريق عادى . وتلك الصورة لا يتوقف وجودها على كون الإجماع حجة .

---

(١) د : « على » بدل « فى » .

(٢ –٢) ما بين القوسين ساقطة من أ .

ودلالتها على ثبوت النص القاطع أيضا لا يتوقف على كون الإجماع حجة .

فلا يكون دورا . لأن كون الإجماع حجة حينئذ يتوقف على ثبوت النص القاطع ، وثبوت النص القاطع يتوقف على وجود صورة من صور الإجماع ، ولم يتوقف وجود تلك الصورة ولا دلالتها على ثبوت النص على ٧٢/ب كون الإجماع حجة ؛ لأن وجود تلك الصورة مستفاد من التواتر ، ودلالتها على ثبوت النص مستفاد من العادة .

ص – ومنها : أجمعوا على تقديمه على القاطع : فدل على أنه قاطع ، وإلا تعارض الإجماعان ؛ [لأن] (١) القاطع مقدم .

فإن قيل : يلزم أن يكون المحتج عليه (٢) عدد التواتر ؛ لتضمن الدليلين ذلك .

قلنا : إن سلم – فلا يضر .

ش – الدليل الثانى على كون الإجماع حجة قطعية .

تقريره أنا علمنا بالتواتر أن العلماء المحققين أجمعوا على تقديم الإجماع على النص القاطع . فدل ذلك على أن الإجماع دليل قطعى ؛ لأنه لو لم يكن دليلا قطعيا ، لزم تعارض الإجماعين . والتالى باطل ، فالمقدم مثله .

---

(١) كذا فى ط ، ع البابرتى ، وفى غيرهما من النسخ : فإن .

(٢) ع : « المجمع عليه » بدل « المحتج عليه » .

بيان الملازمة أنا علمنا أيضا أنهم أجمعوا على أن القاطع مقدم على غير القاطع . فهذا الإجماع يقتضى تقدم القاطع على غيره ، فلو لم يكن الإجماع دليلا قاطعا لكان الإجماع الأول الدال على تقدم الإجماع على النص مقتضيا لتقدم غير القاطع الذى هو الإجماع على القاطع . فيلزم تعارض الإجماعين ؛ لأن أحدهما يقتضى تقدم القاطع على غيره ، والآخر يقتضى عدم تقدمه .

وأما انتفاء التالى ؛ فلأن العادة تقضى بامتناع وقوع التعارض بين أقوال مثل هذا العدد من العلماء المحققين .

فإن قيل : كل واحد من الدليلين الدالين على كون الإجماع حجة قطعية ، يقتضى أن يكون الإجماع المحتج على كونه حجة ، ما بلغ المجمعون فيه عدد التواتر ، لتضمن كل واحد من الدليلين ذلك ، أى كون المجمعين عدد التواتر .

أما الأول ؛ فلأن العادة إنما تحيل اجتماع العدد الكثير على القطع فى شرعى من غير قاطع إذا كان عددهم عدد التواتر .

وأما الثانى ؛ فلأن العادة إنما تقضى بامتناع التعارض [بين] (١) أقوال مثل هذا العدد ، إذا بلغ عددهم عدد التواتر . وإذا كان كذلك ، فلا يكون اتفاق من نقص عددهم من عدد التواتر حجة . ولا اختصاص لكونه حجة باتفاق المجتهدين ، بل كل طائفة بلغ عددهم عدد التواتر ، اتفاقهم إجماع ، وإن (٢) لم يكونوا مجتهدين .

---

(١) د : « من » بدل « بين » وهو تصحيف .

(٢) د : « وإلا » بدل « وإن » .

أجاب المصنف [عنه] (١) بأنا لا نسلم استلزام الدليلين لذلك ؛ فإن العادة تحيل اجتماع المحققين بالقطع فى شرعى من غير قاطع ، سواء بلغ عددهم التواتر أو لم يبلغ .

وكذا تحكم العادة بامتناع التعارض بين أقوال جمع من العلماء المحققين ، سواء بلغوا عدد التواتر أم لا .

ولئن سلمنا لزوم ذلك الدليلين [ولكن] (٢) لا يضر ؛ لأن اللازم حينئذ كون القاطعين بتخطئة مخالف الإجماع والقاطعين على تقدم الإجماع على النص القاطع عددهم عدد التواتر لا [كون] (٣) أهل الإجماع ، فلا ينتهض نقضا .

ص – [استدل] (٤) الشافعى – رضى الله عنه – : ﴿ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ ﴾ .

وليس بقاطع ؛ لاحتمال فى (٥) متابعته أو مناصرته ، أو الاقتداء به ، أو فى الإيمان ، فيصير دورا ؛ لأن التمسك بالظاهر إنما يثبت بالإجماع ، بخلاف التمسك بمثله فى القياس .

---

(١) زيادة من أ ، ب ، جـ ، د .

(٢) فى الأصل : « وذلك » بدل « ولكن » .

(٣) فى الأصل : « يكون » بدل « كون » .

(٤) ط ، ع : استدل الشافعى رحمه الله .

(٥) « فى » ساقطة من ط ، ع .

ش – لما فرغ عن الدليلين القطعيين ، شرع فى الأدلة التى ذكرها المتقدمون ، وزيَّفها .

ومن جملتها ما تمسك به الشافعى ، رضى الله عنه . وهو قوله تعالى : ﴿ وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ ﴾ (١) .

جمع فى الآية بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين فى الوعيد . فيجب أن يكون اتباع غير سبيل المؤمنين حراما ، وإلا لما جمع بينه وبين الحرام الذى هو المشاقة فى الوعيد ؛ لأنه لا يجوز الجمع بين مباح وحرام فى الوعيد ، كما لا يجوز أن يقال : إن زنيتَ وشربتَ الماء ، ٧٣/أ
عاقبتك . وإذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما ، كان اتباع سبيل المؤمنين واجبا . والحكم المجمع عليه هو سبيل المؤمنين ؛ لأن المراد من السبيل فى الآية : ما اختاره الإنسان لنفسه من قول أو فعل .

وزيَّفه المصنف بأن ما ذكره ليس بقاطع فى وجوب متابعة الإجماع ؛ لأن اتباع سبيل المؤمنين عام يتناول اتباعهم فى متابعة الرسول – عليه السلام – واتباعهم فى مناصرته – عليه السلام – ودفع الأعداء عنه . أو اتباعهم فى الاقتداء بالرسول عليه السلام ، أو اتباعهم بالإيمان به . ودلالة العام على فرد من أفراده على التعيين ليس بقطعى ؛ لجواز تخصيص العام ، وإخراج ذلك الفرد منه . وإذا لم يكن قطعيا ، وتمسك به فى كون الإجماع حجة ، لزم الدور . لأن غاية ما فى الباب أنه يدل

---

(١) ١١٥ : النساء – ٤ ، وتمام الآية : ﴿ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وسَاءَتْ مَصِيْراً ﴾ .

على وجوب اتباع سبيل المؤمنين ظاهرا . والظاهر إنما يثبت كونه حجة بالإجماع . فلو أثبتنا كون الإجماع حجة بها ، لزم الدور .

وهذا بخلاف التمسك بمثل هذا الظاهر فى كون القياس حجة [كالتمسك] (١) بقوله تعالى : ﴿ فَاعْتَبِرُوْا يَا أُوْلِى الْأَبْصَارْ ﴾ (٢) فإنه لا يوجب الدور ؛ لأن التمسك بالظاهر ما ثبت بالقياس ، فلا يلزم الدور .

وفيما ذكره المصنف من لزوم الدور نظر ؛ لأنه يلزم الدور أن لو لم يكن غير الإجماع دليلا على أن الظاهر حجة وهو ممنوع ؛ لجواز أن يكون نص قاطع دالا على كون الظاهر حجة ، أو استدلال قطعى .

كما يقال : الظاهر مظنون ، وكل مظنون يجب العمل به قطعا ؛ لأنه لو لم يعمل بواحد من النقيضين يلزم رفعهما ، وإن عمل بهما يلزم اجتماعهما ، وإن عمل بالطرف المرجوح ، يلزم خلاف صريح العقل . فتعيَّن العمل بالمظنون .

ص – الغزالى – رحمه الله – بقوله : « لا تجتمع أمتى » من وجهين :

أحدهما : تواتر المعنى لكثرتها ، كشجاعة على رضى الله عنه ، وجود حاتم . وهو حسن .

والثانى : تلقى الأمة لها بالقبول . وذلك لا يخرجها عن الآحاد .

---

(١) زيادة من أ ، ب ، جـ ، د .

(٢) ٢ : الحشر – ٥٩ .

ش - تمسك الغزالى ، رحمه الله ، فى كون الإجماع حجة بقوله : « لا تجتمع أمتى على الخطأ » . من وجهين :

أحدهما : أنه تظاهرت الروايات عن رسول الله ﷺ ، بألفاظ مختلفة مع اتفاق المعنى فى عصمة هذه الأمة عن الخطأ ، فاشتهرت على لسان الثقات ، كعمرو بن مسعود (١) ، وأبى سعيد الخدرى (٢) ، وأنس بن مالك (٣) ، وابن عمر (٤) ، وأبى هريرة (٥) ،

---

(١) عمرو بن مسعود بن معتِّب الثقفى ، أخو عروة بن مسعود ، الصحابى ، عاش عمرو إلى أن أسن ثم وفد على معاوية لما استخلف .

انظر : الإصابة ٣ : ١٦ .

(٢) هو سعد بن مالك بن سنان بن عبيد الأنصارى ، أبو سعيد الخدرى ، له ولأبيه صحبة ، استصغر بأحد ، ثم شهد ما بعدها ، وروى الكثير ، ومات بالمدينة سنة ثلاث أو أربع ، أو خمس وستين ، وقيل سنة أربع وخمسين .

انظر : أسد الغابة ٦ : ١٤٢ ، والإصابة ٢ : ٣٥ .

(٣) هو أنس بن مالك بن نضر بن ضمضم النجارى الخزرجى الأنصارى ، أبو ثمامة أو أبو حمزة ، صاحب رسول الله ﷺ وخادمه ، مولده بالمدينة وأسلم صغيرا وخدم النبى ﷺ إلى أن قبض ، ثم رحل إلى دمشق ، ومنها إلى البصرة فمات فيها . وهو آخر من مات بالبصرة من الصحابة . توفى - رضى الله عنه سنة ٩٣ هـ .

انظر : الإصابة ١ : ٣٢ ت ٦٤ هـ ، وتهذيب التهذيب ١ : ٣٧٦ ، وتهذيب ابن عساكر ٣ : ١٣٩ ، وطبقات ابن سعد ٧ : ١٧ ، وصفة الصفوة ١ : ٦٢٣ ت ٧٣ .

(٤) هو عبد الله بن عمر بن الخطاب ، صحابى ، أفتى الناس فى الإسلام ستين سنة . ولما قتل عثمان عرض عليه نفر أن يبايعوه بالخلافة فأبى . له فى كتب الحديث ٢٦٣٠ حديثا وهو آخر من توفى بمكة من الصحابة سنة ٧٣ هـ .

انظر : الإصابة ٢ : ٣٤٧ ت ٤٨٣٤ ، وأسد الغابة ٢ : ١٩٠ ، وتهذيب التهذيب ٥ : ٣٢٨ ، والوفيات ١ : ٣٠٩ ، وتهذيب الأسماء واللغات ١ : ٢٧٨ ، وصفة الصفوة ١ : ٥٦٣ ت ٦٢ .

(٥) أبو هريرة الدوسى ، صاحب رسول الله ﷺ . واختلفوا فى اسمه واسم =

وحذيفة بن اليمان (١) ، وغيرهم ، من نحو قوله : « لا تجتمع أمتى على الضلال » (٢) . و « سألت الله أن لا تجتمع أمتى على الضلالة ؛ فأعطانيها » (٣) . وقوله : « يد الله على الجماعة ولا يبالى بشذوذ من شذ » (٤)

أبيه اختلافا كثيرا لا يحاط ولا يضبط فى الجاهلية والإسلام والمشهور أنه : عبد الرحمن بن صخر . قال أبو هريرة : كنت أحمل هرة يوما فى كمى ، فرآنى رسول الله ﷺ فقال : ما هذه ؟ فقلت : هرة ، فقال : يا أبا هريرة . أسلم عام خيبر ثم لزمه وواظب عليه رغبة فى العلم راضيا بشبع بطنه . وكان من أحفظ أصحاب رسول الله ﷺ . توفى – رضى الله عنه – سنة ٥٧ هـ وقيل غير ذلك .

انظر : الاستيعاب والإصابة ٤ : ٢٠٢ ، وتهذيب التهذيب ١٢ : ٢٦٢ ، وصفة الصفوة ١ : ٦٨٥ ت ٩٧ .

(١) حذيفة بن حِسْل بن جابر العبسى ، أبو عبد الله ، واليمان لقب حِسْل . صحابى من الولاة الشجعان الفاتحين . كان سر النبى ﷺ فى المنافقين لم يعلمهم أحد غيره . وكان عمر ، إذا مات ميت ، يسأل عن حذيفة ، فإن حضر الصلاة عليه ، صلى عليه عمر وإلا لم يصل عليه . وولاه عمر على المدائن وفتح بعض البلاد التى جاورها .

انظر : الإصابة ١ : ٣١٧ ، وأسد الغابة ١ : ٤٦٨ ، وتهذيب التهذيب ٢ : ٢١٩ ، وتهذيب ابن عساكر ٤ : ٩٦ .

(٢) سبق تخريجه .

(٣) قال الزركشى فى المعتبر (٢/١٣) روى ابن أبى خيثمة فى تاريخه الكبير ثنا عاصم بن على ثنا ليث بن سعد ، عن أبى هانى الخولانى عن رجل عن أبى نضرة الغفارى صاحب النبى – ﷺ – عن النبى – ﷺ – قال : « سألت ربى أن لا يجتمع أمتى على ضلالة فأعطانيها » .

(٤) روى الترمذى فى ٣٤ – كتاب الفتن ، ٧ – باب ما جاء فى لزوم الجماعة حديث رقم (٢١٦٧) ٤/٤٦٦ عن ابن عمر أن رسول الله – ﷺ – قال : « إن الله لا يجمع أمتى ، أو قال : أمة محمد ﷺ على ضلالة ، ويد الله مع الجماعة ، ومن شذ شذ إلى النار » .

إلى غير ذلك (١) مما لا يحصى . ولم تزل الأمة تحتج بها فى أصول الدين وفروعه .

فمجموع هذه الأحاديث المتفرقة وإن لم يتواتر أحاديثها من حيث الألفاظ ، لكن تواتر معناها لكثرتها . كشجاعة على (٢) ، رضى الله عنه ، وسخاوة حاتم (٣) . فإنهما وإن لم يكن آحاد الأخبار فيهما متواترة ، بل يجوز الكذب على كل واحد ، لو جرَّدنا النظر إليه ، ولا يجوز على المجموع . وإذا كان هذا الحديث من حيث المعنى متواترا ، وجب أن يكون الإجماع حجة .

واستحسن المصنف هذا الاستدلال من حيث أنه أثبت كون الإجماع حجة بالتواتر المفيد للقطع (٤) .

---

(١) مثل « لا تزال طائفة من أمتى على الحق حتى تقوم الساعة ، حتى يجيىء المسيح الدجال » « من فارق الجماعة مات ميتة جاهلية » .

انظر : شرح العضد على المختصر ٢ : ٣٢ .

(٢) هو على بن أبى طالب ، ابن عم رسول الله ﷺ ، ولد قبل البعثة بعشر سنوات ، وربى فى حجر رسول الله ﷺ ، اشتهر بالفروسية والشجاعة والقضاء بويع سنة ٣٥ ، واستشهد فى رمضان ٤٠ هـ .

انظر : الاستيعاب ٣ : ٢٦ ، والإصابة ٢ : ٥٠٧ ت ٥٦٨٨ ، وتاريخ الخلفاء ص ١٦٦ ، وصفة الصفوة ١ : ٣٠٨ ت ٥ ، وتهذيب التهذيب ٧ : ٣٣٤ .

(٣) هو حاتم بن عبد الله بن سعد بن الحشرج الطائى القحطانى ، فارس ، شاعر ، جواد ، جاهلى ، يضرب به المثل بجوده .

انظر : تاريخ الخميس ١ : ٢٥٥ ، وخزانة البغدادى ١ : ٤٩٤ ، ٢ : ١٦٤ ، والأعلام ٢ : ١٥١

(٤) د : القطعى .

الثانى أن الأمة ، قرنا بعد قرن ، تلقوا لعبارات هذه الأحاديث بالقبول ، ولم يظهر إلى الآن خلاف فى صحة هذه الأحاديث ، إلا أن بعضهم احتج بها فى كون الإجماع حجة ، وبعضهم بأولها ، من غير
٧٣/ب طعن فى صحتها . فلو لم تقم الحجة على صحتها ، لم تتوافق الأمم فى أعصار مختلفة بالتسليم ؛ لأن العادة تحيل توافق الأمم فى الأعصار على التسليم لما لم تقم حجة على صحته ، مع اختلاف الطبائع وتفاوت القرائح فى الرد والقبول .

وزيَّفه المصنف بأن تلقى الأمم لعبارات هذه الأحاديث بالقبول ، لا يخرجها عن الآحاد . وإذا لم يخرجها عن الآحاد ، لا تكون إلا ظنية ، والظنية لا تفيد فى المسألة العلمية .

وفيه نظر ؛ لأن الظنى يفيد فى المسألة العلمية بعد بيان وجوب العمل بالظن .

ص – واستدل : إجماعهم يدل على قاطع فى الحكم ؛ لأن العادة امتناع إجماع مثلهم على مظنون (١) .

وأجيب بمنعه فى الجلى وأخبار الآحاد بعد العلم بوجوب العمل بالظاهر .

ش – هذا استدلال على كون الإجماع حجة .

توجيهه أن يقال أن إجماع المجمعين على الحكم يدل على دليل

---

(١) فيما عدا ط ، ع ، والبابرتى : المظنون .

قاطع يستند الإجماع إليه ؛ لأن العادة تحكم بامتناع اجتماع مثل هذا الجمع الكثير [(١)] من العلماء المحققين على المظنون .

أجاب المصنف عنه بمنع امتناع اجتماع مثلهم على المظنون عادة . وذلك لأنه إذا كان سند الإجماع قياسا جليا ، أو أخبار آحاد ، بعد علمهم بوجوب العمل بالظاهر الذى هو المظنون ، لا يمتنع الإجماع عليه بحكم العادة .

ص – المخالف : ﴿ تِبْيَاناً لِّكُلِّ شَىْءٍ ﴾ ، ﴿ فَرُدُّوْهُ ﴾ ونحوه . وغايته الظهور .

وبحديث معاذ – رضى الله عنه – حيث لم يذكره [(٢)] .

وأجيب بأنه لم يكن حينئذ حجة .

ش – احتج المخالف بالكتاب والسنة .

أما الكتاب فقوله تعالى : ﴿ تِبْيَاناً لِّكُلِّ شَىْءٍ ﴾ [(٣)] ذكر أن القرآن مبيِّن لكل شىء فيكون مبينا للأحكام الشرعية [(٤)] وإذا كان القرآن مبينا للأحكام الشرعية لم يحتج إلى الإجماع .

وقوله تعالى : ﴿ وَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِىْ شَىْءٍ فَرُدُّوْهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُوْلِ ﴾ [(٥)] فإنه يدل على أن الإجماع لا يكون مرجعا ، بل المرجع هو الكتاب والسنة .

---

(١) د : الكبير .

(٢) ع : وبحديث معاذ حيث لم يذكره رضى الله عنه .

(٣) ٨٩ : النحل – ١٦ .

(٤) د : لكل شىء من الأحكام الشرعية .

(٥) ٥٩ : النساء – ٤ .

ونحو قوله تعالى : ﴿ وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللهِ ﴾ (١) فإنه يدل على أن الإجماع لا يكون مرجعا .

وكل واحد منهما ممنوع .

أما الأول ؛ فلأنه لا يلزم من كون القرآن تبيانا لكل شيء ، أن لا يكون غيره – وهو الإجماع مثلا – تبيانا لبعضها .

وأيضا يلزم أن لا تكون السنة حجة لعين ما ذكر .

وأما الثانى فإنه يدل على أن كل واحد من الكتاب والسنة ، هو المرجع عند التنازع . ولا شك أن الإجماع لا يتصور عند التنازع . ولا يلزم منه أن لا يكون الإجماع حجة عند التوافق . وهكذا نقول فى الثالث .

أجاب المصنف بأن غاية هذا الدليل ، الظهور ، أى لو سلم من المنع والنقض لكان دليلا ظاهرا ، فلم يعارض القطعى الدال على كون الإجماع حجة .

وأما السنة فقد احتجوا منها بحديث معاذ (٢) ، رضى الله عنه ، حيث سأله رسول الله ﷺ : بم تقضى يا معاذ ؟ قال – رضى الله عنه :

---

(١) ١٠ : الشورى – ٤٢ . وانظر شرح العضد وحاشية السعد ٢ : ٣٣ .

(٢) معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس الأنصارى الخزرجى ، وهو أحد السبعين الذين شهدوا العقبة مع الأنصار ، وشهد بدرا وأحدا والمشاهد كلها مع رسول الله ﷺ وهو أحد الأربعة الذين قال فيهم رسول الله ﷺ : « خذوا القرآن من أربعة » توفى فى طاعون عموس سنة ثمانى عشرة وكان عمره ثمانيا وثلاثين سنة على الأصح .

انظر : أسد الغابة ١٩٤/٥ ت ٤٩٥٣ ، والإصابة ٤٢٦/٣ ت ٨٣٠٧ .

بالكتاب . قال رسول الله – ﷺ : فإن لم تجد ؟ قال : بسنة رسول الله . قال : فإن لم تجد ؟ قال اجتهد برأيى (١) .

---

(١) رواه أبو داؤد فى الأقضية ، باب اجتهاد الرأى فى القضاء ، حديث رقم (٣٥٩٢) ٣٠٣/٣ من حديث شعبة عن أبى عون ، واسمه محمد بن عبيد الله الثقفى عن الحرث بن عمرو بن أخى المغيرة بن شعبة ، قال : حدثنى أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ أن رسول الله – ﷺ – لما أراد أن يبعث معاذا إلى اليمن قال : كيف تقضى إذا عرض لك قضاء ؟ قال : أقضى بكتاب الله . قال : فإن لم تجد فى كتاب الله ؟ قال : فبسنة رسول الله ، ﷺ . قال : فإن لم تجد فى سنة رسول الله ، ﷺ ، ولا فى كتاب الله ؟ قال : أجتهد رأى ولا آلو . قال : فضرب رسول الله – ﷺ – صدره ، وقال : الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله – ﷺ – لما يرضى رسول الله – ﷺ .

هذا لفظ أبى داؤد .

وروى الترمذى مثله فى ١٣ – الأحكام ، ٣ – باب ما جاء فى القاضى كيف يقضى ، رقم (١٢٢٧) ٦١٦/٣ . وقال : هذا حديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه وليس إسناده عندى بمتصل .

وراه أحمد فى مسنده ٢٣٠/٥ ، ٢٣٦ ، ٢٤٢ .

قال ابن كثير فى التحفة (١/٤) : قال البخارى : لا يصح هذا الحديث .

قال الخطابى فى معالم السنن (٢١٢/٥) يريد الاجتهاد فى رد القياس إلى معنى إلكتاب والسنة ، ولم يرد الرأى يسنح له من قبل نفسه أو يخطر بباله من غير أصل من كتاب أو سنة . وفى هذا الحديث إثبات القياس وإيجاب الحكم به .

قال الزركشى فى المعتبر (٢/١٤) : قال ابن حزم : وأما حديث معاذ فإنه لا يجوز الاحتجاج به لسقوطه وضعف سنده . وذلك أنه لم يروه أحد قط إلا من هذا الطريق .

والحرث بن عمرو مجهول لا يعرف من هو فى غير هذا الحديث أصلا . ثم عن رجال من أهل حمص غير مسمين ولا معروفين ولا يدرى من هم . قلت : قد رواه الحافظ أبو بكر الخطيب فى كتاب الفقيه والمتفقه وسمى بعض الأناس فقال عن عبد الرحمن =

ولم يذكر الإجماع ، وصوَّبه الرسول ، عليه السلام . فلو كان الإجماع أيضا حجة لم يصوِّبْه .

أجاب المصنف عنه بأن الإجماع حينئذ ، أى فى زمان الرسول – عليه السلام – لم يكن حجة ، فلذلك لم يذكره معاذ ، رضى الله عنه ، وصوبه الرسول – عليه السلام .

ص – (مسألة) : وفاق من سيوجد ، لا يعتبر اتفاقا .

والمختار أن المقلد كذلك .

وميل القاضى إلى اعتباره .

وقيل : يعتبر الأصولى .

وقيل : الفروعى .

ش – لما فرغ من المقدمة ، شرع فى المسائل .

المسألة الأولى فى أن أهل الإجماع من هم :

= ابن غنم عن معاذ . فزالت علة جهالة الراوى عن معاذ . وقال القاضى أبو الطيب فى شرح الجدل : هو حديث صحيح ؛ لأن قوله « أناس من أصحاب معاذ » يدل على شهرتهم وكثرتهم وقد عرف زهد معاذ ، والظاهر من أصحابه الثقة والعدالة . على أنه قد سمى رجل منهم وهو ثقة معروف . فروى عبادة بن نسى عن عبد الرحمن بن غنم ، وهو ثقة . وقال أبو العباس بن القاص فى كتابه رياضة المتعلمين : فإن قيل هو مضطرب ، فإن شعبة وصله مرة وأرسله أخرى ، وفى إسناده من لا يعرف اسمه ، قيل له فى شهرة قصة معاذ عند أهل العلم . ويكفى جميع حكام المسلمين هذا الحديث بالاستعمال كفاية عن الرواية ، كما أخذوا بأن « لا وصية لوارث » لشهرته عند أهل العلم وإن كان تفرد به اسماعيل بن عياش عن شرحبيل بن مسلم عن أبى أمامة . انتهى .

إذا اتفق أهل العصر على حكم انعقد الإجماع ، ولا يعتبر فيه موافقة من سيوجد بعد انقراض عصرهم ، أو وجد ولم يبلغ رتبة الاجتهاد فى عصرهم بالاتفاق . ٧٤/أ

وأما الذى وجد بعد اتفاق أهل العصر وبلغ رتبة الاجتهاد فى عهدهم فيعتبر موافقته عند من يشترط انقراض العصر ، ولا يعتبر عند من لم يشترط .

فقوله : « من سيوجد » إن حمل على الأولين ، صح قوله « اتفاقا » وإن حمل على الثلاثة ، لم يصح ، إلا إذا لم يعتد بمخالفة من اشتراط انقراض العصر .

وأما أن موافقة المقلد هل تعتبر أم لا ؟ ففيه خلاف .

واعلم أن المجتهد لابد وأن يكون فقيها ، كما نذكره [1] فى باب الاجتهاد .

والمجتهد يقابل المقلد ، فيتناول المقلد العامى الذى لا يعلم الفروع ولا الأصول ، والذى يعلم الأصول دون الفروع ، وبالعكس .

والمجتهد [هو] [2] الذى يعلم الأصول والفروع .

إذا عرفت ذلك فاعلم أن المختار عند المصنف أن موافقة المقلد فى الإجماع لا تعتبر مطلقا .

---

(١) د : يذكره .

(٢) فى الأصل : « مع » بدل « هو » .

(١) [وميل القاضى إلى اعتباره مطلقا] (١) .

وقيل : تعتبر موافقة المقلد الأصولى الذى لا يعلم الفروع .

وقيل : تعتبر موافقة المقلد الفروعى الذى لا يعلم الأصول .

ص – لنا : لو اعتبر لم يتصور .

وأيضا : المخالفة عليه حرام .

فغايته مجتهد خالف وعلم عصيانه .

ش – ذكر المصنف دليلين على أن وفاق (٢) المقلد غير معتبر :

الأول أنه لو اعتبر موافقة المقلد فى الإجماع ، لم يتصور تحقق الإجماع ؛ لأن المقلدين لكثرتهم وانتشارهم فى مشارق الأرض ومغاربها ، لا يمكن ضبطهم ولا يتصور توافق كلمتهم عادة .

والثانى أن المقلد يجب عليه تقليد العلماء ويحرم عليه مخالفتهم ، فلا يكون موافقته معتبرة ، لأن مخالفته لا تضر بالإجماع ؛ لأن غاية المقلد أن يكون كمجتهد خالف أهل الإجماع وعلم عصيانه ، وهو المجتهد الذى لم يوجد وقت الإجماع ، فإنه يعلم عصيانه إذا خالف أهل الإجماع بعد انعقاد إجماعهم ؛ لأن مخالفتهم حرام ، فلا تضر مخالفته بانعقاد الإجماع . فكذلك المقلد المخالف . والجامع بينهما حرمة المخالفة ، بل المقلد أولى بأن لا يعتبر ؛ لأنه لم يقدر على استنباط الأحكام من دليل ، بخلاف المجتهد الذى لم يوجد وقت الإجماع .

---

(١) زيادة من أ ، ب ، جـ ، د .

(٢) ب ، د : موافقة .

ص – (مسألة) : المبتدع بما يتضمن [١] كفرا ، كالكافر عند المكفر . وإلا فكغيره .

وبغيره ، ثالثها يعتبر فى حق نفسه [فقط] [٢] .

ش – المسألة الثانية فى أنه هل يعتبر فى الإجماع قول المجتهد المبتدع أم لا ؟

والمبتدع المخطىء من أهل القبلة فى مسائل الأصول .

اعلم أن المجتهد المبتدع إن كان مبتدعا بما يوجب الكفر بصريحه فلا نزاع فى أنه كافر ، لم تعتبر موافقته فى انعقاد الإجماع .

وإن كان مبتدعا بما يتضمن كفرا ، أى بما يوجب الكفر ، لا بصريحه – وهو المخطىء فى الأصول بتأويل – ففيه الخلاف .

فعند بعض هو كافر ، وعند بعض لا .

فإن كفرناه فلا تعتبر موافقته فى انعقاد الإجماع كالكافر .

وإلا ، أى وإن لم نكفر فحكمه حكم المجتهد المبتدع بغير ما يتضمن كفرا .

كالمبتدع بالفسق [٣] وبغيره ، أى وإن كان مبتدعا بغير ما يتضمن كفرا ففيه ثلاثة مذاهب :

---

(١) البابرتى : تضمن .

(٢) زيادة من ط ، ع ، والبابرتى .

(٣) كالخوارج اجتاحوا الأنفس وأحرقوا الديار وسبوا الذرارى واستباحوا الفروج والأموال . انظر : شرح العضد ٢ : ٣٣ .

أحدها : أنه تعتبر موافقته مطلقا فى انعقاد الإجماع ، حتى لا ينعقد الإجماع على مخالفته .

وقد مال المصنف إلى هذا المذهب .

وثانيها : أنه لا تعتبر مطلقا ؛ إذ هو فاسق .

وثالثها : أنه تعتبر موافقته فى حق نفسه دون غيره ، بمعنى أنه يجوز له مخالفة الإجماع الذى انعقد بدونه ، ولا يجوز لغيره ذلك .

ص – لنا أن الأدلة لا تنتهض دونه .

ش – أقام المصنف الدليل على أن موافقته تعتبر فى انعقاد الإجماع .

وتقريره : أن الأدلة الدالة على الإجماع شاملة لهذا المجتهد المبتدع بغير ما يتضمن كفرا ، فلا تنتهض دونه ؛ لكونه من المجتهدين ، وفسقه لا يخل بأهلية الاجتهاد .

ص – قالوا : فاسق ، فيرد قوله كالكافر والصبى .

وأجيب بأن الكافر ليس من الأمة ، والصبى لقصوره .

ولو سلم – فيقبل على [١] نفسه .

ش – القائلون بأن موافقته لا تعتبر مطلقا قالوا : إن المجتهد المبتدع بغير ما يتضمن كفرا فاسق ، فيُرَدُّ قوله كالكافر والصبى ؛ فإنه يرد قولهما ، والجامع عدم التحرز من الكذب .

---

(١) ط ، ع : « فى » بدل « على » .

أجاب المصنف عنه بالفرق : فإن الكافر إنما يرد قوله لأنه ليس من الأمة بخلاف الفاسق ؛ فإن الفسق لا يخرجه عن الأمة .

والصبى إنما يرد قوله ؛ لأنه ليس من المجتهدين لقصوره من استنباط الأحكام .

بخلاف الفاسق فإنه قد يكون مجتهدا ؛ لأنه قد يقدر على استنباط الأحكام عن مداركها .

ولو سلم أن الفسق يمنع عن قبول قوله فى حق الغير للتهمة ، ولكن لا يمنع عن قبول قوله على نفسه ، لعدم التهمة . فإنهم إذا أجمعوا على ما يكون عليه ، فعدم موافقته لا تعتبر . أما إذا أجمعوا على ما يكون له ، فعدم موافقته تعتبر ؛ لأنه بعيد عن التهمة .

ص – (مسألة) : لا يختص الإجماع بالصحابة .

وعن أحمد – رحمه الله – قولان .

لنا : الأدلة السمعية .

ش – المسألة الثالثة فى أن الإجماع هل هو مختص بالصحابة ، رضى الله عنهم ، أم لا ؟

ذهب أكثر المحققين إلى أن الإجماع لا يختص بالصحابة ، بل ينعقد إجماع مجتهدى كل عصر .

وذهب الظاهريون إلى أنه يختص بالصحابة .

ونقل عن أحمد – رحمه الله – قولان :

أحدهما كما ذهب إليه المحققون .

والثانى كما ذهب إليه الظاهريون .

لنا أن الأدلة السمعية (١) الدالة على الإجماع عامة فى مجتهدى كل عصر ، فلا وجه لاختصاص تلك الأدلة بالصحابة .

ص – قالوا : إجماع الصحابة قبل مجيئ التابعين وغيرهم . على أن ما لا قطع فيه سائغ فيه الاجتهاد . فلو اعتبر غيرهم خولف إجماعهم ، وتعارض الإجماعان .

وأجيب بأنه لازم فى الصحابة قبل تحقق إجماعهم ، فوجب أن يكون ذلك مشروطا بعدم الإجماع .

ش – الظاهريون قالوا (٢) : لا يعتبر غير إجماع الصحابة . . وذلك لأن الصحابة قبل مجيئ التابعين وغيرهم من الأئمة والمجتهدين قد أجمعوا على أن ما لا قطع فيه ، أى كل مسألة ليس فيها نص قاطع ، يجوز الاجتهاد فيها ، والأخذ بما أدى إله اجتهاد المجتهد (٣) . فلو اعتبر إجماع غير الصحابة يلزم مخالفة إجماع الصحابة وتعارض الإجماعان (٤) . والتالى باطل بالإجماع فيلزم بطلان المقدم .

بيان الملازمة أنه إذا (٥) أجمع التابعون فى مسألة اجتهادية لما جاز

---

(١) نحو : « ويتبع غير سبيل المؤمنين » « لا تجتمع أمتى على الخطأ » .
انظر : شرح العضد ٢ : ٣٤ .

(٢) « قالوا » ساقط من د .

(٣) د : المجتهدين .

(٤) د : الإجماعين .

(٥) ب ، د : « لو » بدل « إذا » .

الاجتهاد فيها بعد إجماعهم ، فيلزم مخالفة إجماع الصحابة ؛ لأن إجماعهم على أن الاجتهاد فى كل مسألة اجتهادية جائز ، ويلزم تعارض الإجماعين :

أحدهما : إجماع الصحابة على جواز الاجتهاد فيها .

والآخر : إجماعهم على أنه لا يجوز الاجتهاد فيها .

أجاب المصنف أن الإلزام الذى ذكرتم على إجماع غير الصحابة ، لازم فى إجماع الصحابة ؛ لأن الصحابة قبل إجماعهم على الحكم ، قد أجمعوا على جواز الاجتهاد فيه . وبعد إجماعهم على ذلك الحكم لا يجوز فيه الاجتهاد ، فيلزم مخالفة إجماعهم ، وتعارض الإجماعان (١) .

وإذا كان كذلك فالطريق فيه أن نقول : إن إجماع الصحابة على جواز الاجتهاد فيما لا قاطع فيه ليس على الإطلاق وإلا يلزم الإلزام المذكور ، بل وجب أن يكون إجماعهم مشروطا بعدم الإجماع بعده على الحكم (٢) .

فمتى أجمعوا على ذلك الحكم زال شرط الإجماع الأول ، فيزول الإجماع الأول ، فلا يلزم التعارض بين الإجماعين ، ولا مخالف إجماع الصحابة .

---

(١) د : الإجماعين .

(٢) قال العضد (٢ : ٣٤) : « فالتحقيق أنه يجب أن يكون المجمع عليه منهم مشروطا بعدم القاطع ، وهو أن ما لا قاطع فيه يسوغ فيه الاجتهاد ما دام كذلك . وأكثر القضايا العرفية سيما السوالب تفيد ذلك وإن لم يصرح به . فإذا قلت : لا شيء من النائم يقظان ، فهم منه : ما دام نائما » .

ص – قالوا : لو اعتبر – لاعتبر مع مخالفة بعض الصحابة . رضى الله عنهم .

وأجيب بفقد [١] الإجماع مع تقدم المخالفة عند معتبريها [٢] .

ش – هذا دليل آخر للظاهريين .

توجيهه أن يقال : لو اعتبر إجماع غير الصحابة من التابعين وغيرهم لاعتبر مع مخالفة الصحابة ؛ لأنه إذا جاز إجماع غير الصحابة
٧٥/أ مع عدم قول الصحابة ، جاز مع مخالفة بعضهم . والتالى باطل ؛ لأنه لا ينعقد الإجماع مع سبق خلاف ، فالمقدم مثله .

أجيب عنه بأن الإجماع لا يتحقق مع تقدم المخالفة عند من يعتبر فى صحة الإجماع عدم مخالفة من سبق . فحينئذ تكون الملازمة ممنوعة ويتحقق الإجماع مع سبق خلاف عند من لا يعتبر فى صحة الإجماع عدم سبق الخلاف . فحينئذ يكون إنتفاء التالى ممنوعاً .

ص – (مسألة) : لو ندر المخالف مع كثرة المجمعين ، كإجماع غير ابن عباس – رضى الله عنهما – على العول ، وغير أبى موسى على أن النوم ينقض الوضوء ، لم يكن إجماعا قطعيا [٣] ؛ لأن الأدلة لا تتناوله .

والظاهر أنه حجة لبعد أن يكون الراجح متمسَّك المخالف .

---

(١) فيما عدا ط : بعقد . والصحيح ما أثبتناه من ط .

(٢) فيما عدا ط ، ع : معتبرها .

(٣) كذا فى أ ، ط ، ع . وفيما سواهما « قطعا » .

ش – المسألة الرابعة فى أن اتفاق الأكثر على حكم ، مع مخالفة الأقل ، هل ينعقد إجماعا أم لا ؟

فقال أكثر الأصوليين : لو خالف بعض المجتهدين ، ولو كان واحدا (١) ، مع كثرة المجمعين ، كإجماع غير ابن عباس على العول فى الفرائض (٢) ، وكإجماع غير أبى موسى (٣) على أن النوم ينقض الوضوء (٤) ، لم يكن إجماعا قطعا ، أى حجة قطعية .

---

(١) د : مجتهدا واحدا .

(٢) قال ابن قطلوبغا فى تخريج أحاديث أصول البزدوى (ص ٢٤٠ ، ٢٤١) : رواه الطحاوى فى الأحكام وإسماعيل بن إسحاق القاضى فى الأحكام أيضا كلاهما بطوله ، ورواه سعيد بن منصور مختصرا .

(انظر : سنن سعيد بن منصور ٦١/١ ، رقم ٣٥ ، قال ابن مسعود : « لا تعول فريضة ») .

(٣) هو عبد الله بن قيس بن سليم ، من بنى الأشعر ، صحابى ، من الشجعان الفاتحين ، ولد فى زبيد (باليمن) وقدم مكة عند ظهور الإسلام فأسلم ، وهاجر إلى أرض الحبشة ، ثم استعمله رسول الله ﷺ على زبيد وعدن ، وولاه عمر بن الخطاب البصرة ، وأقره عليها عثمان ، ثم عزله ، ثم ولاه ثانيا ، وأقره على ، ثم عزله . توفى – رضى الله عنه – سنة ٤٤ هـ .

انظر : الإصابة ٢ : ٣٥٩ ، ت ٤٨٩٨ ، وطبقات ابن سعد ٤ : ٧٩ ، وصفة الصفوة ١ : ٥٥٦ ت ٦٠ ،وتهذيب التهذيب ٥ : ٣٦٢ ، وحلية الأولياء ١ : ٢٥٦ .

(٤) قال الزركشى فى المعتبر (٢/١٦) : رواه ابن أبى شيبة فى مصنفه ، والبيهقى فى سننه ، لكن دعوى ابن الحاجب أنه لم يقل به غير أبى موسى مردود . ثم ذكر ما يؤيد قوله .

قال ابن حزم : وذهب الأوزاعى إلى أن النوم لا ينقض الوضوء كيف كان . وهو قول صحيح عن جماعة من الصحابة وعن ابن عمر وعن مكحول وعبيدة السلمانى . قال : ولقد ادعى بعضهم الإجماع على خلاف هذا جهلا وجرأة . (المحلى ٣٠١/١)=

وخالفهم أبو الحسين الخياط (١) من المعتزلة ، ومحمد بن جرير الطبرى (٢) وأبو بكر الرازى .

واختار المصنف مذهب الأكثر .

واحتج عليه بأن اتفاق الأكثر مع مخالفة الأقل ليس بإجماع قطعا ؛ لأن الأدلة الدالة على ثبوت الإجماع ، لم تتناول اتفاق الأكثر مع مخالفة الأقل ؛ إذ لفظ « الأمة » ولفظ « المؤمنين » يفيد العموم ، فتخصيصه بالبعض بدون ضرورة ومخصِّص تحكُّم .

ثم القائلون بكونه ليس بإجماع قطعا ، اختلفوا فى أنه هل يكون حجة أم لا ؟

= قال ابن كثير فى التحفة : قلت : وقد حكاه المستظهرى عن عمرو بن دينار وأبى مجلز أيضا ، وحكاه أبو نصر فى الشامل عن حميد الأعرج أيضا . وبذلك قالت الشيعة الإمامية . (أن النوم لا ينقض الوضوء) .

(١) هو عبد الرحيم بن محمد بن عثمان ، شيخ المعتزلة ببغداد ، تنسب إليه فرقة تدعى « الخياطية » كان من أصحاب جعفر ، وهو من أحفظ الناس باختلاف المعتزلة فى الكلام وأعرفهم بأقاويلهم . وهو أستاذ أبى القاسم البلخى الكعبى . وله كتب كثيرة توفى نحو ٣٠٠ هـ .

انظر : فضل الاعتزال ص ٢٩٦ ، والأعلام ٣ : ٣٤٧ ، وفرق وطبقات المعتزلة ص ٩٠ . وتاريخ بغداد ١١ : ٨٧ .

(٢) هو محمد بن جرير بن يزيد الطبرى ، أبو جعفر ، المفسر ، الإمام ، عرض عليه القضاء فامتنع ، وكان مجتهدا فى أحكام الدين لا يقلد أحدا ، بل قلده بعض الناس . ولد سنة ٢٢٤ هـ وتوفى سنة ٣١٠ هـ .

انظر : طبقات الشافعية الكبرى ٣ : ١٢٠ ، وتهذيب الأسماء ١ : ٧٨ ، والمنتظم ٦ : ١٧٠ ، وشذرات الذهب ٢ : ٢٦٠ ، والأعلام ٦ : ٢٩٤ .

فقال قوم : لا ، وقال الآخرون : نعم .

واختار المصنف الأخير ، وقال : والظاهر أنه حجة ؛ لأن أحد القولين لابد وأن يكون حقا ، ويبعد أن يكون قول الأقل راجحا ؛ إذ الغالب أن متمسَّك الواحد المخالف للجمع العظيم يكون مرجوحا .

ولأن قوله – عليه السلام – « عليكم بالسواد الأعظم » [(١)] يدل على رجحان قول الأكثر . وإذا كان راجحا ، وجب العمل به ، وإلا يلزم الترك بالدليل الراجح والعمل بالمرجوح ، وهو باطل .

ص – (مسألة) : التابعى المجتهد معتبر مع الصحابة .

فإن نشأ بعد إجماعهم – فعلى انقراض العصر .

لنا ما تقدم .

ش – المسألة الخامسة : اختلفوا فى انعقاد إجماع الصحابة مع مخالفة التابعى المجتهد الذى أدركهم .

فذهب أكثر الأصوليين إلى أن التابعى المجتهد تعتبر موافقته فى إجماع الصحابة . واختاره المصنف .

وذهب طائفة إلى أنه لا يعتبر قوله فى إجماع الصحابة ، بل ينعقد إجماعهم مع مخالفته .

هذا إذا كان التابعى مجتهدا وقت إجماعهم . وأما إذا بلغ رتبة الاجتهاد بعد إجماع الصحابة ، فهو مبنىٌّ على خلاف انقراض العصر .

---

(١)سبق تخريجه .

فمن يشترط فى انعقاد الإجماع انقراض العصر ، يعتبر موافقته فى إجماع الصحابة . ومن لا يشترط لا يعتبر موافقته .

والدليل على أن إجماع الصحابة لا ينعقد مع مخالفة من أدركهم من التابعى المجتهد وقت الإجماع ما تقدم ، وهو أن الدليل الدال على انعقاد الإجماع لا ينتهض دونه ؛ لأن الصحابة بدونه بعض المؤمنين ، ولا يكون اتفاق بعض المؤمنين إجماعا .

ص – واستدل : لو لم يعتبر ، لم يسوِّغوا [اجتهاده] (١) معهم ، كسعيد بن المسيب ، وشريح ، والحسن ، ومسروق ، وأبى وائل ، والشعبى ، وابن جبير ، وغيرهم .

وعن أبى سلمة : تذاكرت مع ابن عباس وأبى هريرة فى عدة الحامل للوفاة ، فقال ابن عباس : أبعد الأجلين ، وقلت أنا : بالوضع . فقال أبو هريرة : أنا مع ابن أخى .

وأجيب بأنهم إنما سوَّغوه مع اختلافهم .

ش – استدل على المذهب المختار بأنه لو لم يعتبر قول التابعى المجتهد فى إجماع الصحابة ، لم يسوِّغ الصحابة اجتهاد التابعين فى وقائع
حدثت فى عصرهم . والتالى باطل فالمقدم مثله . ٧٥/ب

أما الملازمة ؛ فلأن قول التابعى إذا لم يعتبر لما ساغ للصحابة تجويزه ، والرجوع إليه .

---

(١) فيما عدا ط ، ع : اجتهادهم .

أما بيان انتفاء التالى ؛ فلأن الصحابة اعتبروا اجتهاد التابعين الموجودين فى عهدهم فى وقائع من غير نكير . كسعيد بن المسيب [١] ، وشريح [٢] ، والحسن البصرى [٣] ، ومسروق [٤] ، وأبى وائل [٥] ،

---

(١) هو شيخ الإسلام ، فقيه المدينة ، المخزومى ، أبو محمد ، ولد لسنتين خلتا من خلافة عمر وسمع منه شيئاً وسمع من عثمان وزيد وعائشة وسعد وأبى هريرة وخلق . كان واسع العلم ، فقيه النفس ، متين الديانة . توفى سنة ٩٤ هـ وقيل غير ذلك .

انظر : تذكرة الحفاظ ١ : ٥٤ ، والعبر للذهبى ١ : ١١٠ ، وطبقات ابن سعد ٥ : ١١٩ ، والوفيات ١ : ٢٩٨ ، وصفة الصفوة ٢ : ٧٩ – ٨١ ت ١٥٩ ، وحلية الأولياء ٢ : ١٦١ ، وتهذيب التهذيب ٤ : ٨٤ – ٨٨ ، وشذرات الذهب ١ : ١٠٢ ، والأعلام ٣ : ١٥٥ .

(٢) هو شريح بن الحارث بن قيس بن جهم الكندى ، أبو أمية . من أشهر القضاة الفقهاء فى صدر الإسلام . أصله من يمن . ولى قضاء الكوفة فى زمن عمر وعثمان وعلى ومعاوية . واستعفى فى أيام الحجاج ، فأعفاه سنة ٧٧ هـ . له باع فى الأدب والشعر ، وعمر طويلا ، ومات بالكوفة سنة ٧٨ هـ .

انظر طبقات ابن سعد ٦ : ٩٠ – ١٠٠ ، والوفيات ٢ : ٤٦٠ ، وحلية الأولياء ٤ : ١٣٢ ، وشذرات الذهب ١ : ٨٥ .

(٣) هو الحسن بن يسار البصرى ، من سادات التابعين وفضلائهم ، كان إمام أهل البصرة ، وحبر الأمة فى زمنه ، وهو أحد الفقهاء الفصحاء الشجعان النساك . ولد بالمدينة سنة ٢١ هـ ، وشب فى كنف على بن أبى طالب ، وتوفى بالبصرة سنة ١١٠ هـ .

انظر : الوفيات ١ : ١٦٠ ، وميزان الاعتدال ١ : ٥٢٧ ، وحلية الأولياء ٢ : ١٣١ ، وأمالى المرتضى ٢ : ٢٥٩ ، وصفة الصفوة ٣ : ٢٣٣ – ٢٣٦ ت ٥٠٠ ، وشذرات الذهب ١ : ١٣٦ ، وتهذيب الأسماء واللغات ١ : ١٦١ .

(٤) هو مسروق بن الأجدع بن مالك الهمذانى ، الكوفى ، ثقة ، فقيه ، عابد ، مخضرم من الثانية ، مات سنة اثنتين ويقال سنة ثلاث وستين .

انظر : تقريب التهذيب ٢ : ٢٤٢ ، وتهذيب التهذيب ١٠ : ٢٠٩ ، والكاشف ٢ : ١٣٦ .

(٥) هو شقيق بن سلمة الأسدى ، الكوفى ، ثقة ، مخضرم ، مات فى خلافة عمر ابن عبد العزيز ، وله مائة سنة . =

والشعبى (١) ، وابن جبير (٢) .

فإن شريحا خالف عليا (٣) وعمر (٤) - رضى الله عنهما -

= انظر : أسد الغابة ٢ : ٥٢٧ ، والإصابة ٢ : ١٦٧ ، رقم ٣٩٨٢ ، وتجريد أسماء الصحابة ١ : ٢٥٩ ، وتقريب التهذيب ١ : ٣٥٤ .

(١) هو عامر بن شراحيل بن عبد ذى كبار الحميرى ، أبو عمرو ، راوية ، من التابعين ، يضرب المثل بحفظه . ولد ونشأ ومات فجأة بالكوفة . اتصل بعبد الملك بن مروان فكان نديمه وسميره ورسوله إلى ملك الروم وسئل عما بلغ حفظه ، فقال : ما كتبت سوداء فى بيضاء ، ولا حدثنى رجل بحديث إلا حفظته . وهو من رجال الحديث الثقات . استقضاه عمر بن عبد العزيز . واختلف فى اسم أبيه ، فقيل : شراحيل ، وقيل : عبد الله . نسبته إلى شعب وهو بطن من همدان .

انظر : الوفيات ٣ : ١٢ - ١٥ ، وحلية الأولياء ٤ : ٣١٠ ، وتهذيب ابن عساكر ٧ : ١٤١ ، وتاريخ بغداد ١٢ : ٢٢٧ ، وتهذيب التهذيب ٥ : ٦٥ ، وهدية العارفين ١ : ٥٣٥ ، والأعلام ٣ : ٢٥١ ، ومعجم المؤلفين ٥ : ٥٤ .

(٢) هو سعيد بن جبير الأسدى بالولاء ، الكوفى ، أبو عبد الله ، تابعى ، كان أعلمهم على الإطلاق وهو حبشى الأصل أخذ العلم عن عبد الله بن عباس وابن عمر . قال الإمام أحمد بن حنبل : قتل الحجاج سعيدا وما على وجه الأرض أحد إلا وهو مفتقر إلى علمه . ولد سنة ٤٥ هـ وتوفى سنة ٩٥ هـ .

انظر : طبقات ابن سعد ٦ : ١٧٨ ، وتهذيب التهذيب ٤ : ١١ - ١٤ ، والمعارف لابن قتيبة ص ٤٤٥ ، وتهذيب الأسماء واللغات ١ : ٣٣٣ ، وشذرات الذهب ١ : ١٤٨ ، والأعلام ٣ : ١٤٥ .

(٣) هو على بن أبى طالب بن عبد المطلب ابن عم رسول الله ﷺ ، ولد قبل البعثة بعشر سنوات وربى فى حجر رسول الله ﷺ ، اشتهر بالفروسية والشجاعة والقضاء ، تزوج فاطمة الزهراء ، بايعه الناس بعد قتل عثمان سنة ٣٥ ، واستشهد فى رمضان ٤٠ هـ .

انظر : الاستيعاب ٣ : ٢٦ ، والإصابة ٢ : ٥٠٧ ، وتاريخ الخلفاء ص ١٦٦ ، وصفة الصفوة ١ : ٣٠٨ ، وتهذيب التهذيب ٧ : ٣٣٤ .

(٤) هو عمر بن الخطاب بن نفيل العدوى ، الفاروق ، وأحد فقهاء =

فى اجتهاد [١] ولم ينكرا عليه .

وسئل الحسن [٢] بن على - رضى الله عنهما - عن مسألة ، فقال : سلوا الحسن البصرى .

وربما سئل أنس عن شىء ، فقال : سلوا مولانا الحسن ، فإنه سمع وسمعنا ، وحفظ ونسينا [٣] .

= الصحابة وأحد المبشرين بالجنة . أول من سمى بأمير المؤمنين وأول من دون الدواوين وأول من اتخذ التاريخ . أسلم سنة ست من البعثة وكان شديدا فى الحق . ولد قبل البعثة بثلاثين سنة ، تولى الخلافة بعد أبى بكر وفتح الله فى أيامه عدة أمصار . استشهد فى آخر سنة ٢٣ هـ .

انظر : الاستيعاب ٢ : ٤٥٨ ، والإصابة ٢ : ٥١٨ ، والعقد الثمين ٦ : ٢٩١ ، وتاريخ الخلفاء ص ١٠٨ ، وتهذيب التهذيب ٧ : ٤٣٨ ، وصفة الصفوة ١ : ٢٦٨ .

(١) خالف شريح عليا فى رد شهادة الحسن له للقرابة وكان من رأى على رضى الله عنه جواز شهادة الابن لأبيه .

انظر : كشف الأسرار على البزدوى ٣ : ٢٢٥ .

(٢) الحسن بن على بن أبى طالب ، ولد بالمدينة ، كان عاقلا حليما محبا للخير ، فصيحا ، من أحسن الناس منطقا وبديهة ، حج عشرين حجة ماشيا . بايعه أهل العراق بالخلافة بعد مقتل أبيه سنة ٤٠ هـ ، وصالح معاوية على شروط ، فخلع نفسه من الخلافة وسلم الأمر لمعاوية سنة ٤١ هـ . ومدة خلافته ستة أشهر وخمسة أيام .

انظر : تهذيب التهذيب ٢ : ٢٩٥ ، والإصابة ١ : ١٧١٩ ، وتهذيب ابن عساكر ٤ : ٢٠٢ ، والبداية والنهاية ٣ : ٢٢٨ ، وصفة الصفوة ١ : ٧٥٨ ، واليعقوبى ٢ : ٢١٤ وما بعدها .

(٣) انظر : كشف الأسرار على البزدوى ٣ : ٢٢٦ ، وإرشاد الفحول ص ٨١ ، واللمع ص ٥٠ .

وسئل ابن عباس عن النذر بذبح الولد ، فأشار إلى مسروق ، ثم أتاه السائل لجوابه ، فتابعه (١) .

وسئل ابن عمر عن فريضة ، فقال : سلوا سعيد بن جبير ، فإنه أعلم بها (٢) .

وروى عن أبى سلمة بن عبد الرحمن (٣) أنه قال : تذاكرت مع ابن عباس وأبى هريرة – رضى الله عنهما – فى عدة الزوجة الحامل للوفاة ، فقال ابن عباس : أبعد الأجلين (٤) من وضع الحمل وانقضاء وأربعة أشهر وعشر .

---

(١) قال القاسم بن قطلوبغا فى تخريج أحاديث أصول البزدوى (ص ٢٣٩) : « قلت : حاصل ما رأيت فى هذا ما رويناه عن محمد بن الحسن فى كتاب الآثار له : ثنا أبو حنيفة ثنا سماك بن حرب عن محمد بن المنتشر قال أتى رجل إلى ابن عباس ، قال : إنى جعلت ابنى نحيرا ، ومسروق بن الأجدع جالس فى المسجد ، فقال له ابن عباس : إذهب إلى ذلك الشيخ فسله ، ثم تعالى فأخبرنى بما يقول : فأتاه فسأله ، فقال مسروق إن كانت نفس مؤمنة تعجلت إلى الجنة ، وإن كانت كافرة عجلتها إلى النار ، اذبح كبشا فإنه يجزيك . فأتى ابن عباس فحدثه بما قال مسروق ، فقال : وأنا آمرك بما أمرك به مسروق .

(٢) انظر : كشف الأسرار على البزدوى ٣ : ٢٢٦ .

(٣) هو أبو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف الزهرى المدنى ، ذكره ابن سعد فى الطبقة الثانية من المدنيين وقال : كان ثقة فقيها كثير الحديث . وقال أبو زرعة : ثقة إمام . وقال ابن حبان فى الثقات : كان من سادات قريش . مات سنة أربع وتسعين ، وقيل أربع ومائة .

انظر : تهذيب التهذيب ١٢ : ١١٥ – ١١٨ ، والكاشف ٣ : ٣٤٢ .

(٤) فى جـ ، د (بعد « أبعد الأجلين ») زيادة : أى لو مات زوج الحامل فعدتها للوفاة أبعد الأجلين .

فقلت أنا بالوضع ، أى عدة الحامل للوفاة بوضع الحمل .

فقال أبو هريرة ، أنا مع ابن أخى [١] .

وسوغ ابن عباس لأبى سلمة أن يخالفه مع أبى هريرة ، وأبو سلمة كان تابعيا .

وأمثال هذه الروايات كثيرة لا تعد ولا تحصى .

وأجاب المصنف عنه بأنا لا نسلم أن الصحابة اعتبروا اجتهادهم فيما انعقد إجماع الصحابة عليه ، بل اعتبروا اجتهادهم فيما هو المختلف فيه . والصور التى نقلتموها إنما هى صور وقع الخلاف فيها بين الصحابة . ولا يلزم من اعتبار قولهم فى صور الخلاف ، اعتبار قولهم فى الإجماع .

ص – مسألة : إجماع المدينة من الصحابة والتابعين حجة عند مالك .

وقيل : محمول على أن روايتهم متقدمة .

وقيل : على المنقولات المستمرة ، كالأذان والإقامة .

والصحيح : التعميم .

---

(١) رواه البخارى فى ٦٥ – كتاب التفسير ، سورة الطلاق (٦٥) ، ٢ – باب وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن حديث رقم (٤٩٠٩) ٦٥٣/٨ .

ومسلم ١٨ – كتاب الطلاق ، ٨ – باب انقضاء عدة المتوفى عنها زوجها وغيرها لوضع الحمل . رقم (٥٧) ١١٢٣/٢ .

ش – المسألة السادسة : اختلف الأئمة فى أن إجماع أهل المدينة وحدها من الصحابة والتابعين هل هو حجة أم لا ؟

فذهب الأكثرون إلى أنه ليس بحجة .

ونقل عن مالك أنه يكون حجة [١] .

ولما كان حمل هذا النقل على ظاهره مستبعدا ، قيل : إن هذا النقل محمول على أن رواية أهل المدينة متقدمة على رواية غيرهم .

وقيل : إنه محمول على أن إجماع أهل المدينة على المنقولات المستمرة ، أى المتكرر [٢] وقوعها ، كالأذان والإقامة ، حجة . حتى إنهم لو أجمعوا على أن الإقامة فرادى ، كان حجة . ولو أجمعوا على ما لا يتكرر وجوده ، لا يكون حجة .

والصحيح عند المصنف : التعميم ، أى أن مذهب مالك أن إجماع أهل المدينة ، سواء كان على المنقولات المستمرة أو غيرها ، حجة .

ص – لنا أن العادة تقضى بأن مثل هذا الجمع المنحصر من العلماء اللاحقين بالاجتهاد لا يجمعون إلا عن راجح .

ش – احتج المصنف على أن إجماع أهل المدينة وحدها حجة

---

(١) قال القرافى فى التنقيح وشرحه (ص ٣٣٤) « إجماع أهل المدينة عن مالك ، فيما طريقه التوقيف حجة ، خلافا للجميع . ومن الأصحاب من قال : إجماعهم حجة إن كان فى عمل عملوه لا فى نقل نقلوه . وراجع للتفصيل « عمل أهل المدينة » ص ٧٦ – ٨٦ .

(٢) أ ، جـ ، د : المكرر .

على التعميم بأن العادة تقضى بأن مثل هذا الجمع من العلماء المنحصرين ، أى غير متفرقين فى الأُقطار اللاأحقين بالاجتهاد بسبب مشاهدتهم التنزيل وسماعهم التأويل ، وعرفانهم بأحوال الرسول ، لا يجمعون على حكم من الأحكام ، إلا عن متمسَّك راجح . وإذا كان متمسك إجماعهم راجحا ، يكون حجة ؛ لأن العمل بالراجح واجب .

ص – فإن قيل : يجوز أن يكون متمسك غيرهم أرجح ، ولم يطلع عليه بعضهم .

قلنا : العادة تقضى باطلاع الأكثر ، والأكثر كاف [فيما] (١) تقدم .

ش – هذا اعتراض على الدليل المذكور مع الجواب عنه .

توجيه الاعتراض أن يقال : لا نسلم أن العادة تقضى بأن متمسك هذا الجمع راجح ، فإنه يجوز أن يكون متمسك غيرهم أرجح ، ولم يطلع بعض أهل المدينة على ذلك المتمسك .

تقرير الجواب أن يقال : العادة تقضى باطلاع الأكثر عدداً وصحبةً على المتمسك الراجح ، والأكثر كاف فى كون قولهم حجة ، وإن لم يكن كافيا فى كون قولهم إجماعا قطعا . كما تقدم من أن مخالفة النادر للأكثر لا تمنع أن يكون اتفاق الأكثر حجة .

وفيما ذكره المصنف نظر ؛ فإن العادة كما تقضى بأن متمسك

---

(١) فيما عدا ط ، ع ، والبابرتى : كما .

أهل المدينة بسبب اتصافهم بتلك الصفات المذكورة راجح ، كذلك تقضى بأن متمسك غيرهم ، إذا كانوا على الصفات المذكورة راجح . فلا وجه لتخصيص إجماع أهل المدينة بكونه حجة .

والحق أن العبرة بقول الجميع ، ولا مدخل للمكان فى كون إجماع أهله حجة .

ص – واستدل بنحو : « إن المدينة طيبة تنفى خبثها » (١) وهو بعيد .

وبتشبيه [عملهم] (٢) بروايتهم .

ورد بأنه تمثيل ، لا دليل .

مع أن الرواية ترجح بالكثرة بخلاف الاجتهاد .

ش – استدل على مذهب مالك بوجهين :

أحدهما قوله عليه السلام : « إن المدينة طيبة تنفى خبثها كما ينفى الكير خبث الحديد » (٣) .

---

(١) ط ، ع : زيادة : « كما ينقى الكير خبث الحديد » .

(٢) ع : « علمهم » بدل « عملهم » . وفى شرح العضد (٢ : ٣٥) : « واستدل بتشبيهه علمهم بروايتهم » . قال السعد : « (قوله : بتشبيه عملهم) كذا فى جميع النسخ أى اجتهادهم واتفاقهم . وكأنه فى نسخة الشارح « علمهم » ففسره برأيهم وعقيدتهم » . وفى المنتهى (ص ٤١) : بتشبيه عملهم بروايتهم .

(٣) رواه البخارى ٢٩ – كتاب فضائل المدينة ، ٢ – باب فضل المدينة وأنها تنفى الناس ، حديث رقم (١٨٧١) ٨٧/٤ عن أبى هريرة يقول : قال رسول الله ﷺ : أمرت بقرية تأكل القرى ، يقولون يثرب ، وهى المدينة ، تنفى الناس كما ينفى الكير خبث الحديد .

=

وطيبة ، على وزن شيبة ، اسم من أسماء المدينة .

وقوله عليه السلام : « إن الإسلام ليأرِزُ إلى المدينة كما يأرز الحية إلى جحرها » (١) أى ينضم إليها ويجتمع بعضه إلى بعض فيها .

ووجه التمسك بالأول أن الخطا ، خبث ، فيكون منفيا عن أهل المدينة ، فيكون إجماعهم حجة .

وبالثانى أنه يدل على أن المدينة مستقر الإسلام وملجاؤه ، فيكون إجماع أهلها حجة .

أجاب المصنف بأن هذا الاستدلال بعيد ؛ فإن الحديث الأول ورد لطائفة كرهوا الإقامة بالمدينة ، فيكون نفى الخبث إشارة إلى نفى تلك الطائفة ، لا إلى نفى الخطأ .

ولأنه لا يدل على أن إجماع أهل المدينة دون غيرهم حجة .

ولأن الخبث لا يمكن حمله على الخطأ بطريق العموم ؛ لأنا نقطع

= ومسلم ١٥ – كتاب الحج ، ٨٨ – باب المدينة تنفى شرارها ، رقم (٤٨٨) ١٠٠٦/٢ ، قال الزركشى فى المعتبر (٢/١٧) : قال ابن عبد البر : هذا عندى – والله أعلم – إنما كان فى حياته – ﷺ – فلم يخرج عنه إلا من لا خير فيه . وإلا فقد خرج منها بعد وفاته الأخيار . وكذا قال عياض لأنه لم يكن يصبر على الهجرة والمقام معه إلا من ثبت إيمانه . قال النووى : وليس بظاهر لما صح « لا تقوم الساعة حتى تنفى المدينة شرارها كما ينفى الكير خبث الحديد » ، وهذا – والله أعلم – فى زمن الدجال .

(١) رواه البخارى ، ٢٩ – كتاب فضائل المدينة ، ٦ – باب الإيمان يأرز إلى المدينة ، رقم (١٨٧٦) ٩٣/٤ ومسلم ، ١ – كتاب الإيمان ، ٦٥ – باب بيان الإسلام بدأ غريبا وسيعود غريبا وأن يأرز بين المسجدين رقم (٢٣٣) ١٣١/١ .

بخطأ بعض أهل المدينة (١) . وإذا لم يفد العموم لم يكن حجة .

والحديث الثانى لا يدل إلا على فضل المدينة ، ولا يلزم منه أن قول أهلها بدون غيرهم حجة .

الوجه الثانى أن رواية أهل المدينة متقدمة ، أى راجحة على رواية غيرهم ، فيكون عملهم ، أى اجتهادهم متقدما ، أى راجحا على اجتهاد غيرهم قياسا عليها (٢) ، فيكون إجماعهم حجة .

أجاب المصنف بأن قياس اجتهادهم على الرواية تمثيل ، لا دليل فيه ؛ لأنه يكون مجردا عن الوصف الجامع ، فلا يكون مفيدا ، مع أن الفرق بين الرواية والاجتهاد قائم ؛ فإن الرواية ترجح بكثرة الرواة ، بخلاف الاجتهاد فإنه لا يرجح بكثرة المجتهدين .

ص – (مسألة) : لا ينعقد الإجماع (٣) بأهل البيت وحدهم ، خلافا للشيعة ولا بالأئمة الأربعة عند الأكثرين ، خلافا لأحمد . ولا بأبى بكر وعمر رضى الله عنهما عند الأكثرين .

قالوا : « عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى » « اقتدوا بالذين من بعدى » .

قلنا : يدل على أهلية اتباع المقلد .

---

(١) قال العضد (٢ : ٣٦) (هذا الحديث) « إنما يدل على فضلها لما علم من وجود الباطل كالفسوق والمعاصى فيها » .

(٢) أ : عليه ، و د : عليهم .

(٣) ع : الإجماع لا ينعقد .

ومعارض بمثل « أصحابى كالنجوم » (١) و « خذوا شطر دينكم عن الحميراء » (٢) .

ش – المسألة السابعة : ذهب الجمهور إلى أنه لا ينعقد الإجماع بأهل البيت وحدهم ، أعنى عليا ، والحسن ، والحسين (٣) ، وفاطمة (٤) ، رضى الله عنهم ، خلافا للشيعة .

وعند الأكثرين أنه لا ينعقد الإجماع بالأئمة الأربعة : أبى بكر (٥) ،

---

(١) ط ، ع : زيادة « بأيهم اقتديتم اهتديتم » .

(٢) ط ، ع : عن هذه الحميراء .

(٣) الحسين بن على بن أبى طالب ، السبط الشهيد ، تخلف عن مبايعة يزيد ، ودعاه أشياعه إلى الكوفة على أن يبايعوه بالخلافة ، فخرج فى مواليه ونسائه وذراريه ونحو الثمانين من رجاله ، فاعترضه جيش يزيد فى كربلاء (بالعراق ، قرب الكوفة) فنشب قتال عنيف وقتله سنان بن أنس النخعى ، وقيل الشمر بن ذى الجوشن ، وأرسل رأسه ونسائه وأطفاله إلى دمشق . واختلفوا فى الموضع الذى دفن فيه الرأس ، فقيل فى دمشق ، وقيل فى كربلاء مع الجثة وقيل فى مكان آخر . وكان مقتله يوم الجمعة عاشر المحرم سنة ٦١ هـ .

انظر : البداية والنهاية ٣ : ٣٠١ ، والطبرى ٦ : ٢١٥ ، وصفة الصفوة ١ : ٧٦٢ ، واليعقوبى ٢ : ٢٤٣ ، وتهذيب ابن عساكر ٤ : ٣١٤ ، وتاريخ الخميس ٢ : ٢٩٧ ، والأعلام ٢ : ٢٤٣ .

(٤) فاطمة الزهراء بنت رسول الله ﷺ ، سيدة نساء هذه الأمة ، تزوجها على فى السنة الثانية من الهجرة وماتت بعد النبى ﷺ بستة أشهر وقد جاوزت العشرين بقليل .

انظر : الاستيعاب ٤ : ٣٧٣ ، وأسد الغابة ٧ : ٢٢٠ ، والإصابة ٤ : ٣٧٧ .

(٥) هو عبد الله بن أبى قحافة عثمان بن عامر بن كعب التيمى القرشى ، أول الخلفاء الراشدين وأول من آمن برسول الله ﷺ من الرجال . ولد بمكة وبويع بالخلافة يوم وفاة النبى ﷺ سنة ١١ هـ ، فحارب المرتدين والممتنعين من دفع الزكاة ، وافتتحت فى أيامه بلاد الشام وقسم كبير من العراق . مدة خلافته سنتان ، وله فى كتب الحديث ٤٢ حديثا . توفى سنة ١٣ هـ . =

وعمر ، وعثمان (١) ، وعلى ، – رضى الله عنهم – خلافا لأحمد فى إحدى روايتيه .

ولا ينعقد الإجماع أيضا (٢) بأبى بكر وعمر وحدهما عند الأكثرين .

لنا فى المطالب الثلاثة ما تقدم من أن دلائل الإجماع لا تدل إلا على [حجية] (٣) قول جميع الأمة . وهؤلاء بعضهم ، فلا ينعقد الإجماع بهم .

حجة الشيعة قوله تعالى : ﴿ إِنَّما يُرِيْدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ ﴾ (٤) . والخطأ رجس ، فيجب أن يكون أهل البيت مطهرين عنه . وإذا كان أهل البيت مطهرين عن الخطأ يكون إجماعهم حجة .

= انظر : الإصابة ت ٤٨٠٨ ، وابن الأثير ٢ : ١٦٠ ، والطبرى فى تاريخه ٤ : ٦٤ ، والمعارف لابن قتيبة ص ٧٣ ، وحلية الأولياء ٤ : ٦٤ ، وتاريخ الخلفاء للسيوطى ٢٧ – ١٠٥ .

(١) هو عثمان بن عفان بن أبى العاص ، القرشى الأموى ، أمير المؤمنين وثالث الخلفاء الراشدين ، ذو النورين أسلم قديما عندما دعاه أبو بكر إلى الإسلام ، وهاجر الهجرتين إلى الحبشة ، ثم هاجر إلى المدينة بزوجته رقية بنت رسول الله ﷺ ، وبعد وفاة رقية تزوج أم كلثوم بنت رسول الله ﷺ . روى له ١٤٦ حديثا بويع بالخلافة سنة ٢٤ هـ ، وفتح فى عهده شمال أفريقيا وفارس . وهو أحد العشرة المبشرين بالجنة . قتل شهيدا سنة ٣٥ هـ .

انظر : الإصابة ٢ : ٤٦٢ ، والاستيعاب ٣ : ٦٩ ، وتهذيب الأسماء ١ : ٣٢١ ، وإتمام الوفاء فى سيرة الخلفاء ص ١٤٢ ، وتاريخ الخلفاء للسيوطى ص ١٤٧ .

(٢) ب ، جـ ، د : ولا ينعقد أيضا الإجماع .

(٣) ب ، جـ ، د : حجة .

(٤) ٣٣ : الأحزاب – ٣٣ .

وقوله عليه السلام : « إنى تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا : كتاب الله وعترتى » (١) .

والجواب عن الأول أن المراد من أهل البيت فى الآية ، أزواج الرسول ، عليه السلام ؛ لأن ما قبل الآية وما بعدها خطاب معهن (٢) .

والجواب عن الثانى أن الخبر من باب الآحاد ، وعند الشيعة لا يجوز العمل به .

ولئن سلمنا جواز العمل به ، لكن يقتضى وجوب التمسك بالكتاب والعترة ... وذلك مسلم . ولكن لم قلتم : إن قول العترة وحدها حجة والقائلون بانعقاد الإجماع بالأئمة الأربعة تمسكوا بقوله ، عليه

---

(١) روى الترمذى فى ٥٠ - المناقب ، ٣٢ - باب مناقب أهل النبى ، ﷺ ، حديث رقم (٣٧٨٨) ٦٦٣/٥ عن حبيب بن أبى ثابت عن زيد بن أرقم رضى الله عنهما - قالا : قال رسول الله - ﷺ - : « إنى تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدى - أحدهما أعظم من الآخر : كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض . وعترتى أهل بيتى ، ولن يتفرقا حتى يردا علىَّ الحوض . فانظروا كيف تخلفونى فيهما » . وقال : هذا حديث حسن غريب .

ورواه أحمد فى مسنده (٧٦/٢) والحاكم فى المستدرك ١٤٨/٣ . ومسلم فى ٤٤ - فضائل الصحابة ، ٤ - باب فضائل على بن أبى طالب حديث رقم (٣٦) ١٨٧٣/٤ عن زيد بن أرقم بلفظ آخر .

(٢) أقول وفيه نظر . انظر : مسلم ٤٤ - فضائل الصحابة ، ٤ - باب من فضائل على بن أبى طالب ، حديث رقم (٣٦) ١٨٧٣/٤ . عن زيد بن أرقم .

والترمذى ٥٠ - المناقب ، ٣٢ - مناقب أهل - بيت النبى ﷺ ، رقم (٣٧٨٧) ٦٦٣/٥ .

السلام : « عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى » [(١)] فإنه يدل على وجوب اتباع سنتهم ، كما يدل على وجوب سنته ، عليه السلام . وإذا كان اتباع سنتهم واجبا ، كان إجماعهم حجة .

واحتج القائلون بانعقاد الإجماع بالشيخين بقوله عليه السلام : « اقتدوا بالذين من بعدى : أبى بكر وعمر » [(٢)] .

والجواب عنهما أن الحديثين لا يدلان إلا على أن للأئمة الأربعة وللشيخين أهلية اتباع المقلدين لهم ، لا على أن إجماعهم حجة .

وأيضا معارض بمثل : « أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » [(٣)] .

---

(١) رواه أبو داؤد ، كتاب السنة ، باب لزوم السنة ، رقم (٤٦٠٧) ٤/٢٠٠ .

والترمذى ، ٤٢ - كتاب العلم ، ١٦ - باب ما جاء فى الأخذ بالسنة واجتناب البدع ، ٥ : ٤٤ رقم ٢٦٧٦ .

(٢) رواه الترمذى ، ٥٠ - كتاب المناقب ، ١٦ - باب فى مناقب أبى بكر وعمر رضى الله عنهما ، ٥ : ٦٠٩ رقم ٣٦٦٢ .

وابن ماجه فى المقدمة ، ١١ - باب فى فضائل أصحاب رسول الله ﷺ ، ١ : ٣٧ رقم ٩٧ .

(٣) أخرجه ابن عبد البر فى جامع بيان العلم وفضله ٢ : ١١٠ ، ١١١ .

ورواه ابن حزم فى الإحكام فى أصول الأحكام ٥ : ٦٤٢ .

وانظر : سلسلة الأحاديث الضعيفة ١ : ٧٨ ، ٧٩ ، رقم ٥٨ .

قال ابن كثير فى تحفة الطالب (ورقة ٥ ألف) « هذا الحديث لم يروه أحد من الكتب الستة ، وهو ضعيف » . وقال الزركشى فى المعتبر (١/١٨) : روى من حديث عمر ، وابن عمر ، وجابر ، وابن عباس . ثم قال : قال البيهقى : هذا الحديث مشهور المتن وأسانيده ضعيفة لم يثبت فى هذا إسناد . ثم ذكر الزركشى ما يقوى هذا الحديث .

و « خذوا شطر دينكم عن الحميراء » (١) مع أن قول كل واحد من الصحابة وقولها ليس بحجة .

ص – (مسألة) : لا يشترط عدد التواتر عند الأكثر (٢) .

لنا دليل السمع .

فلو لم يبق إلا واحد – فقيل : حجة ؛ لمضمون السمعى .

وقيل : لا ؛ لمعنى الاجتماع .

ش – المسألة الثامنة فى أنه هل يشترط أن يبلغ أهل الإجماع عدد التواتر أم لا ؟

فمن أخذ الإجماع من دليل العقل (٣) واستحالة الخطأ بحكم العادة يلزمه الاشتراط .

والذين استدلوا بالسمعى فقد اختلفوا فيه . فعند الأكثر منهم لا يشترط .

واحتجوا بأن دليل السمع على حجية الإجماع ، مثل قوله تعالى :

---

(١) قال ابن كثير فى تحفة الطالب (ورقة ٥ ب) هذا حديث غريب جدا ، بل هو منكر ؛ سألت عنه شيخنا الحافظ أبا الحجاج المزى فلم يعرفه وقال : لم أقف له على سند إلى الآن . وقال شيخنا أبو عبد الله الذهبى : هو من الأحاديث الواهية التى لا يعرف لها إسناده .

وقال الزركشى فى المعتبر (١/٢٠) : ذكره ابن الأثير فى النهاية بلا إسناد . وهو يدل على أن له أصلا . لكن اشتهر من الحفاظ أن هذا الحديث لا أصل له .

(٢) فى الأصل وفى البابرتى : « الأكثرين » .

(٣) وهو أنه لو لم يكن عن قاطع لما حصل . انظر : شرح العضد ٢ : ٣٦ .

﴿ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ (١) وقوله عليه السلام : « لا تجتمع أمتى على الخطأ » (٢) عام يتناول عدد التواتر ودونه ؛ لأن « الأمة » و « المؤمنين » أعم منهما ، ولم يظهر مخصِّص ، فيجرى على عمومه .

وعند بعض منهم يشترط عدد التواتر ؛ لأنهم إذا لم يبلغوا عدد التواتر لم يعلم إيمانهم بقولهم فضلا عن إجماعهم على حكم .

وهذا الاستدلال فاسد ؛ لأنه يعلم إيمانهم بقوله عليه السلام : « لا تزال طائفة من أمتى على الحق حتى يأتى أمر الله » (٣) و « حتى يظهر الدجال » (٤) فإذا لم يكن على وجه الأرض مسلم سواهم ، فهم على الحق .

هذا إذا بقى أكثر من واحد ، فأما إذا لم يبق – والعياذ بالله – غير واحد ، فهل يكون قوله حجة ، فيه خلاف :

---

(١) ١١٥ : النساء – ٤ .

(٢) سبق تخريجه .

(٣) روى البخارى فى ٩٦ – الاعتصام ، ١٠ – باب قول النبى – ﷺ – لا تزال طائفة إلخ حديث رقم (٧٣١١) ٢٩٣/١٣ عن المغيرة بن شعبة عن النبى – ﷺ – قال : لا تزال طائفة من أمتى ظاهرين حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون .

ورواه مسلم فى ٣٣ – الإمارة ، ٥٣ – باب قوله – ﷺ : لا تزال طائفة إلخ . حديث رقم (١٧٠) ١٥٢٣/٣ عن ثوبان قال : قال رسول الله – ﷺ : لا تزال طائفة من أمتى ظاهرين على الحق ، لا يضرهم من خذلهم حتى يأتى أمر الله وهم كذلك . وليس فى حديث قتيبة « وهم كذلك » .

وانظر أيضا حديث رقم ١٧١ – ١٧٥ .

(٤) رواه مسلم فى ٥٢ – الفتن ، ٩ – باب فتح قسطنينية وخروج الدجال ونزول عيسى ابن مريم ، حديث رقم (٣٤) ٢٢٢١/٤ بلفظ مختلف .

فقيل ؛ لأن مضمون الدليل السمعى [١] دل على أن قول الأمة حجة . والأمة كما تطلق على الجماعة تطلق على الواحد . كقوله تعالى : ﴿ إِنَّ إِبْرَاهِيْمَ كَانَ أُمَّةً ﴾ [٢] .

وقيل : ليس بحجة ؛ لأن الإجماع إنما يتصور عند الاجتماع ، وأقل ما يقع فيه الاجتماع إثنان فصاعدا .

والمذهب الثانى أظهر ؛ لأن « الأمة » لا تطلق على الواحد إلا مجازا ، والأصل عدمه .

ص – (مسألة) : إذا أفتى واحد وعرفوا [٣] به ولم ينكره أحد [٤] قبل استقرار المذاهب – فإجماع أو حجة .

وعند الشافعى – رضى الله عنه – ليس إجماعا ولا حجة [٥] . وعنه خلافه .

وقال الجبائى [٦] : إجماع بشرط انقراض العصر .

ابن أبى هريرة : إن كان فتيا ، لا حكما .

---

(١) وهو أنه لا يخرج الحق عن هذه الأمة وإن لم يخالف صريحه لعدم صدق سبيل المؤمنين واجتماع الأمة عليه .

انظر : شرح العضد ٢/٣٧ ، وانظر أيضا حاشية السعد .

(٢) ٢٠ : النحل – ١٦ .

(٣) د : « علموا » بدل « عرفوا » .

(٤) ع : « واحد » بدل « أحد » .

(٥) البابرتى : ليس بإجماع ولا حجة .

(٦) فيما عدا ط ، ع ، والبابرتى : وعن الجبائى .

ش – المسألة التاسعة : إذا ذهب واحد من المجتهدين إلى حكم فى صورة قبل استقرار المذهب على حكم تلك الصورة ، والمجتهدون عرفوا بأن ذلك الحكم صدر عن ذلك المجتهد ، ولم ينكر ذلك الحكم أحد فهو إجماع قطعى ، إن علم أن سكوتهم عن رضًى ، وإلا فحجة .

هذا هو المختار عند المصنف .

ونقل عن الشافعى – رضى الله عنه – أنه ليس إجماعا ولا حجة .

٧٧/أ ونقل عنه أيضا خلافه ، وهو أنه حجة ، لا إجماع .

ونقل عن الجبائى أنه إجماع بشرط انقراض عصر المجتهدين وعدم إنكارهم عليه .

وعن أبى على بن أبى هريرة (١) من أصحاب الشافعى أنه إجماع ، إن كان فتيا ، ليس بإجماع ، إن كان حكما من حاكم .

ص – [لنا سكوتهم] (٢) ظاهر فى موافقتهم ، فكان كقولهم الظاهر ، [فينتهض] (٣) دليل السمع .

---

(١) هو الحسن بن الحسين بن أبى هريرة البغدادى الشافعى المعروف بابن أبى هريرة ، أبو على ، درَّس ببغداد ، وتخرج عليه خلق كثير مثل أبى على الطبرى والدارقطنى . وتولى القضاء . توفى سنة ٣٤٥ هـ .

انظر الوفيات ١ : ١٦١ ، ١٦٢ ، طبقات الشافعية الكبرى ٢ : ٢٠٦ – ٢١٠ ، طبقات الشافعية لابن هداية الله ص ٢١ ، ٢٢ ، مرآة الجنان ٢ : ٣٣٧ ، طبقات الفقهاء للشيرازى ص ٩٢ ، معجم المؤلفين ٣ : ٢٢٠ .

(٢) كذا فى ط ، ع ، والبابرتى وفى غيرها : لنا أن سكوتهم .

(٣) فى الأصل وفى البابرتى : فينهض .

ش – لما فرغ من تحرير المذاهب شرع فى إقامة الدليل على المختار .

وتقريره أن سكوت أهل عصره من المتجهدين ظاهر فى موافقتهم إياه فى ذلك الحكم ؛ إذ احتمال الموافقة راجح . لأن سكوت جميعهم من غير موافقة بعيد عادة ، فيكون سكوتهم الظاهر كقولهم الظاهر ؛ لأنه حينئذ صار السكوت الدال على الموافقة ظاهرا بمنزلة قولهم الدال على الموافقة ظاهرا ، فينتهض دليل السمع على كونه إجماعا ظاهرا .

وحينئذ إما أن علمت موافقتهم باطنا أو لا ، فإن علمت كان إجماعا قطعا ، وإلا كان حجة ؛ لأن العمل بالظاهر واجب .

ص – المخالف : يحتمل أنه لم يجتهد ، أو وقف ، أو خالف فترَوَّى (١) ، أو وقَّر ، أو هاب . فلا إجماع ولا حجة .

قلنا : خلاف الظاهر ؛ لأن عادتهم ترك السكوت .

ش – قال المخالف (٢) – وهو القائل بما نقل عن الشافعى أولاً : يحتمل أن يكون سكوت من سكت ، لأنه لم يجتهد بعد .

أو وقف فى حكم تلك المسألة ؛ لأنه اجتهد ولم يصل إلى حكم .

أو خالف [ما] (٣) أفتى به [المفتى] (٤) فى اجتهاده ، إلا أنه تروَّى أى تفكر فى طلب وقت يتمكن من إظهار الخلاف .

---

(١) ع : فروى .
(٢) أ : قال الآخر .
(٣) الأصل : « لما » بدل « ما » .
(٤) د : « المجتهد » بدل « المفتى » .

أو وقر القائل ؛ لأنه اعتقد أن كل مجتهد مصيب ، فترك الإنكار عليه .

أو هاب القائل ؛ لأنه إذا أنكره لم يلتفت إليه .

كما قال ابن عباس - رضى الله عنهما - فى سكوته عن القول [١] فى حياة عمر ، رضى الله عنه ، : كان رجلا مهيبا فهبته [٢] .

ومع هذه الاحتمالات لا يكون احتمال الموافقة راجحا .

أجاب عنه بأن هذه الاحتمالات وإن كانت قادحة فى احتمال الموافقة لكنها خلاف الظاهر ؛ لأن عادتهم ترك السكوت عما أفتى به أحد إذا لم يكن موافقا لهم [٣] .

---

(١) القول فى مسألة العول (انظر شرح العضد ٢ : ٣٧) والعول : أن يجتمع فى الميراث ذووا فرائض لا يحتملها الميراث . مثل زوج وأختين شقيقتين . فإن للزوج نصفا وللأختين ثلثين . ولا يحتملها الميراث .

(٢) قال ابن حزم فى المحلى ٣٣٢/١٠ : قال ابن عباس : الفرائض لا تعول .

وأيضا قال : (٣٣٣/١٠) : قال له (أى لابن عباس) زفر : فما منعك يا ابن عباس أن تشير إليه (أى لعمر) بهذا الرأى ؟ قال ابن عباس : هبته .

وأيضا قال (٣٣٢/١٠) : عن ابن عباس قال : أترون الذى أحصى رمل عالج عددا ، أجعل فى مال واحد نصفا ونصفا وثلثا ؟ إنما هو نصفان وثلاثة أثلاث وأربعة أرباع .

قال بن قطلوبغا فى تخريج أحاديث أصول البزدوى (٢٤١) : رواه الطحاوى فى الأحكام ، وإسماعيل بن إسحق القاضى فى الأحكام أيضا . ورواه سعيد بن منصور مختصرا .

(٣) كقول معاذ لعمر لما رآى جلد الحامل : ما جعل الله على ما فى بطنها سبيلا . فقال عمر : لولا معاذ لهلك عمر . وكقول امرأة لما نفى المغالاة فى المهر : أيعطينا الله بقوله : ﴿ وإن آتيتم إحداهن قنطارا ﴾ . ويمنعنا عمر . فقال : كل أفقه من عمر حتى المخدرات فى الحجال . وكقول عبيدة لعلى لما قال : تجدد لى رأى فى أمهات الأولاد أنهن يُبعن : رأيك فى الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك .

(انظر : شرح العضد ٣٧/٢ ، ٣٨) .

وفى هذا الجواب نظر ؛ لأن عادتهم ترك السكوت عند مخالفتهم لما أفتى به عند التمكن من ترك السكوت . ومع بعض هذه الاحتمالات لا يتصور تمكنهم من ترك السكوت .

ص – الآخر : دليل ظاهر لما ذكرناه .

ش – قال الآخر – وهو القائل بمثل ما نقل عن الشافعى ثانيا [١] – : سكوت المجتهدين عند عرفانهم بحكم ذلك المفتى دليل ظاهر على موافقتهم ؛ لما ذكرنا من رجحان احتمال الموافقة ، فيكون حجة ، لا إجماعاً قطعا .

ولما كان هذا المذهب موافقا لما ذهب إليه المصنف لم يجب عنه .

ص – الجبائى : انقراض العصر يضعف [٢] الاحتمال .

ابن أبى هريرة : العادة فى الفتيا لا فى الحكم .

وأجيب [٣] بأن الفرض قبل استقرار المذاهب .

وأما إذا لم ينتشر – فليس بحجة عند الأكثر .

ش – قال الجبائى : هذه الاحتمالات التى ذكرها القائلون بكونه ليس إجماعا ولا حجة ، وإن كانت قوية ، لكن شرط انقراض عصر المجتهدين يضعفها . فيكون عند انقراض العصر احتمال الموافقة راجحا ، فيتحقق الإجماع .

---

(١) قال العضد (٢ : ٣٨) : « قال المخالف الآخر ، وهو القائل بأنه إجماع » . وتعقب عليه التفتازانى فى حاشيته على شرح العضد . فالصحيح ما قاله الأصفهانى .

(٢) ع : « لضعف » بدل « يضعف » .

(٣) ع : أجيب ، بدون « و » .

وفيه نظر ؛ فإنه يجوز أن يبقى بعض الاحتمالات إلى انقراض العصر .

وقال ابن أبى هريرة : إن العادة تقضى بأن ترك الإنكار فى الفتيا للموافقة ظاهرا .

بخلاف ترك الإنكار فى حكم الحاكم ، فإنه قد يحضر الفقهاء مجالس الحكام ويشاهدون خطأهم فى الأحكام ويتركون الإنكار عليهم ، لمهابتهم ، أو لغير ذلك .

أجاب المصنف عنه بأن الفرض قبل استقرار المذهب ، وإذا لم يستقر المذهب يجوز إنكار قول الحاكم ، كما يجوز إنكار قول المفتى ، فلم يكن بينهما فرق .

٧٧/ب اعلم أن هذه المذاهب فيما إذا أفتى واحد وعرف الباقون به ، أى انتشر قوله بين أهل عصره . وأما إذا لم ينتشر قوله بين أهل عصره فليس بحجة عند الأكثرين ؛ لاحتمال أن يكون للباقين قول فى ذلك الحكم لعدم خطور هذا الحكم ببالهم ، أو يكون لهم قول مخالف لما أفتى به . أو يكون لهم قول موافق له (١) .

وهذه الاحتمالات سواء لا ترجيح لاحتمال الموافقة على الآخرين فلا يكون حجة .

فقوله : « وأما إذا لم ينتشر » عطف على قوله : « وعرفوا به » فى أول المسألة .

---

(١) د : « لهم » بدل « له » وهو خطأ .

ص - (مسألة) : انقراض العصر غير مشروط (١) عن المحققين .

وقال أحمد وابن فورك : يشترط .

وقيل فى السكوتى .

وقال الإمام - رحمه الله - إن كان عن قياس .

ش - المسألة العاشرة : إذا اتفقت كلمة المجتهدين ولو فى لحظة ، انعقد الإجماع ، ولم يشترط انقراض العصر عند المحققين .

وقال أحمد وابن فورك (٢) يشترط انقراض العصر فى انعقاد الإجماع .

وقيل : يشترط انقراض العصر فى الإجماع السكوتى ، وهو الذى أفتى واحد من المجتهدين بالحكم وعرفه الباقون ولم ينكروا عليه .

وقال إمام الحرمين : إن حصل الإجماع عن قياس ، يشترط فى

---

(١) البابرتى : غير شرط .

(٢) هو محمد بن الحسن بن فورك الأنصارى ، الأصبهانى ، الشافعى ، أبو بكر ، متكلم ، فقيه ، مفسر ، أصولى ، أديب ، نحوى ، لغوى ، واعظ ، عارف بالرجال ، أقام بالعراق مدة ، وورد الرى ، وكثر سماعه بالبصره وبغداد ، وحدث بنيسابور . توفى سنة ٤٠٦ هـ .

انظر : الوفيات ٤ : ٢٧٢ ، وطبقات الشافعية الكبرى ٤ : ١٢٧ ، والنجوم الزاهرة ٤ : ٢٤٠ ، والوافى ٢ : ٣٤٤ ، وتاج التراجم ص ٤٦ ، وكشف الظنون ٢ : ٤٣٩ ، ١١٠٦ ، ١٩٦٠ ، وإيضاح المكنون ١ : ٤٧٥ ، ٢ : ٤٨٩ ، وشذرات الذهب ٣ : ١٨١ ، ١٨٢ ، ومعجم المؤلفين ٩ : ٢٠٨ ، والأعلام ٦ : ٨٣ .

انعقاده انقراض العصر وإلا فلا (١) .

ص - لنا دليل السمع .

ش - احتج المصنف على مذهب المحققين بدليل السمع ، فإنه يدل على أن اتفاق الأئمة حجة مطلقا من غير تقييده بانقراض عصرهم وموتهم ، فيجرى على العموم ؛ لأن الأصل عدم التقييد .

ص - واستدل بأنه يؤدى إلى عدم الإجماع للتلاحق .

وأجيب بأن المراد عصر المجمعين [الأولين] (٢) إذ لا مدخل للاحق .

ش - استدل على مذهب المحققين بأنه لو اشترط انقراض عصر المجمعين ، لما تحقق إجماع أبدا . والتالى باطل بالاتفاق فيلزم بطلان المقدم .

بيان الملازمة أنه لو أجمع الصحابة مثلا ، ولحقهم التابعى فى عصرهم ، يجوز له مخالفتهم ؛ لأنه لم ينعقد إجماعهم ؛ ضرورة عدم انقراض عصرهم . وحينئذ لا يخلو إما أن يوافقهم التابعى أو لا . فإن خالفهم لم يبق إجماعهم إجماعا . وإن وافقهم ولحق تبع التابعين قبل انقراض عصر التابعين يجوز لهم مخالفتهم أيضا ؛ لأنه لم ينعقد بعدُ إجماعهم . فإن خالفوا لم يكن الإجماع إجماعا ، وهلم جرا إلى زماننا . فلم يتحقق إجماع أبدا .

---

(١) انظر : البرهان ١ : ٦٩٤ ، فقرة ٦٤١ .

(٢) زيادة من النسخ الأخرى .

أجاب المصنف عنه بأن المراد من انقراض العصر ، انقراض عصر المجمعين الأولين ، وهم المجتهدون المتفقون عند حدوث الواقعة ، لا انقراض عصر من يتجدد بعدهم . فإذا انقرض عصر المجمعين الأولين ، ولم يظهر خلاف منهم ، ولا من التابعين المدرِكين عصرهم ، انعقد الإجماع ، ولم يؤثر حدوث تبع التابعين بعد انقراض عصر المجمعين الأولين .

هذا إن قلنا : فائدة اشتراط انقراض العصر اعتبار موافقة من أدرك عصر المجمعين الأولين فى إجماعهم ، كما هو المختار عند بعض المشترطين .

وإن قلنا : إن فائدة الاشتراط جواز رجوع بعض المجتهدين بسبب ظهور فكر أو تحصيل اجتهاد – كما هو المختار عند أحمد – لا اعتبار موافقة من سيوجد فى إجماعهم ، فلا مدخل للاحق حينئذ . فينعقد إجماع المجمعين الأولين عند انقراض عصرهم ، إذا لم يرجع واحد منهم ، ولا يؤثر مخالفة من أدرك عصرهم من التابعين .

ص – قالوا : يستلزم إلغاء الخبر الصحيح بتقدير الاطلاع عليه (١) .

قلنا : بعيد .

وبتقديره فلا أثر له مع القاطع ، كما لو انقرضوا .

ش – القائلون باشتراط انقراض العصر قالوا : لو لم يشترط

---

(١) البابرتى : « الإطلاق عليه » وهو خطأ كما يعلم بما كتبه البابرتى فى شرح هذا القول .

انقراض العصر ، لزم إلغاء الخبر الصحيح المخالف للإجماع على تقدير اطلاعهم عليه . والتالى باطل ، وإلا يلزم استمرارهم على الخطأ مع ظهور دليل صحيح مخالف له ، فيلزم بطلان المقدم .

أجاب المصنف عنه بأن إلغاء الخبر الصحيح (١) [إنما يلزم أن لو كان الخبر الصحيح] (١) متحققا واطلعوا عليه ، وهو بعيد ؛ لأن
٧٨/أ اجتماعهم واتفاقهم على الحكم بعد البحث والتفتيش .

فلو كان الخبر الصحيح موجودا اطلعوا عليه عند البحث والتفتيش . وبتقدير وجوده واطلاعهم عليه بعد الإجماع ، لا أثر لذلك الخبر ؛ لأنه ظنى ، والإجماع قطعى ، والظنى لا أثر له مع القاطع ، كما لو انقرض عصر أهل الإجماع ، فاطلع أهل العصر الثانى على الخبر الصحيح المخالف للإجماع ، فإنه لا أثر للخبر حينئذ بالاتفاق .

ص – قالوا : لو لم يشترط – لمنع المجتهد من الرجوع عن اجتهاده .

قلنا : واجب لقيام الإجماع .

ش – المشترطون قالوا أيضا : لو لم يشترط انقراض العصر لمنع المجتهد من الرجوع عن اجتهاده . والتالى باطل ؛ فإنه لا حجر على المجتهد ، إذا تغير اجتهاده ، أن يرجع ، فيلزم بطلان المقدم .

بيان الملازمة أنه إذا لم يشترط انقراض العصر وانعقد الإجماع عن اجتهاد فلو أراد بعضهم الرجوع عن اجتهاده فى الإجماع لمنع منه .

---

(١) مكرر فى الأصل وأشار إليه الناسخ بلفظ « مكرر » .

أجاب بمنع انتفاء التالى . فإن منع المجتهد عن الرجوع عن اجتهاده واجب لقيام الإجماع ؛ فإن المجتهد إنما يجوز رجوعه عن اجتهاده إذا لم ينعقد الإجماع ، فأما إذا انعقد الإجماع فلا .

ص – قالوا : لو لم تعتبر مخالفته – لم تعتبر مخالفة من مات ؛ لأن الباقى كل الأمة .

قلنا : قد التزمه بعض .

والفرق أن هذا قول بعض (١) من وجد من الأمة ، فلا إجماع .

ش – المشترطون قالوا أيضا : لو لم تعتبر مخالفة المجتهد الموجود فى عصر المجمعين ، سواء كان المخالف من المجمعين ، أو من المحدثين بعد إجماعهم فى عصرهم لم تعتبر مخالفة من مات . والتالى باطل بالاتفاق فيلزم بطلان المقدم .

بيان الملازمة أن المجتهد الموجود فى عصرهم إنما لم تعتبر مخالفته ؛ لأن المجمعين كل الأمة ، ومخالفة كل الأمة غير جائزة . وهذا المعنى بعينه موجود فى صورة مخالفة من مات ؛ فإن الباقين بعد موته كل الأمة .

أجاب أولا بمنع انتفاء التالى . فإنه قد التزم بعض الأصوليين عدم اعتبار مخالفة من مات ، بناء على أن الباقين كل الأمة .

وثانيا بالفرق بين المقيس والمقيس عليه . فإن قول المجمعين فى المقيس قول كل الأمة ؛ لأن عند اتفاقهم لم يكن غيرهم موجودا ، فيكون قولهم إجماعا .

---

(١) « بعض » ساقط من أ ، ط ، ع .

بخلاف المقيس عليه ؛ لأن قول المجمعين فى المقيس عليه ، قول بعض من وجد من الأمة ؛ فإن عند اتفاقهم يكون غيرهم موجودا ، فلا يكون قولهم إجماعا .

ص – (مسألة) : لا إجماع إلا عن مستند [١] ؛ لأنه يستلزم [٢] الخطأ .

ولأنه مستحيل عادة .

ش – المسألة الحادية عشرة : ذهب المحققون إلى أنه لا يحصل الإجماع إلا عن مستند ، سواء كان دليلا أو أمارة .

وقال قوم : يجوز صدور الإجماع من غير مستند .

لنا وجهان :

أحدهما : أنه لو حصل الإجماع من غير مستند لاستلزم الإجماع الخطأ ؛ لأن القول فى الدين من غير دليل وأمارة خطأ . والتالى باطل فالمقدم مثله .

الثانى أنه يستحيل عادة اتفاق الجمع الكثير من العلماء والمجتهدين على حكم من غير أن يكون لهم مستند .

ص – قالوا : لو كان عن دليل – لم يكن له فائدة .

قلنا : فائدته سقوط البحث وحرمة المخالفة .

---

(١) ط ، ع : الإجماع لا يكون إلا عن مستند .

(٢) البابرتى : « لا يستلزم » بدل « لأنه يستلزم » وهو خطأ كما يعلم من شرحه .

وأيضا فإنه يوجب أن يكون عن [١] غير دليل ، ولا قائل به .

ش – القائلون بجواز تحقق الإجماع من غير مستند ، قالوا : لو كان انعقاد الإجماع عن دليل ، لم يكن للإجماع فائدة ؛ لأنه حينئذ يكون ذلك الدليل حجة على الحكم . والتالى باطل بالاتفاق .

أجاب عنه بأن فائدته حينئذ سقوط البحث والاجتهاد عن المجتهدين ، وحرمة مخالفة ذلك الحكم بعد انعقاد الإجماع . فإن هذه الفوائد لا تحصل من المستند ، بل من الإجماع .

وأيضا ما ذكرتم غير صحيح ؛ لأنه يوجب أن يكون الإجماع أبدا ٧٨/ب عن غير دليل ، وإلا يلزم عدم الفائدة للإجماع ، ولا قائل به .

ص – (مسألة) : يجوز أن يجمع عن قياس .

ومنعت الظاهرية ، الجواز .

وبعضهم ، الوقوع .

لنا : القطع بالجواز كغيره .

والظاهر ، الوقوع كإمامة أبى بكر – رضى الله عنه – وتحريم شحم الخنزير ، وإراقة نحو الشيرج .

ش – المسألة الثانية عشرة : القائلون بعدم جواز انعقاد الإجماع لا عن مستند ، اختلفوا فى جواز الإجماع عن قياس .

فذهب الأكثرون منهم إلى أنه يجوز أن يجمع عن قياس .

---

(١) ع : « من » بدل « عن » .

ومنعت الظاهرية (١) وابن جرير جواز الإجماع عن قياس .

ومنع بعض المجوزين وقوع الإجماع عن قياس .

لنا أن جواز الإجماع عن القياس قطعى ، كجواز الإجماع عن غير القياس من النصوص ؛ لأنه لا يلزم من فرض وقوعه محال ، والظاهر وقوعه . كإمامة أبى بكر ، فإن الصحابة أثبتوا إمامة أبى بكر - رضى الله عنه - بالقياس على تقديم الرسول - عليه السلام - إياه فى الصلاة (٢) ، ثم أجمعوا عليها . وكذا أجمعوا على تحريم شحم الخنزير

---

(١) هم الذين يقفون عند ظواهر النصوص وهم أتباع داود بن على بن خلف .

(٢) قال الزركشى فى المعتبر (٢/٢٠) روى البيهقى فى سننه عن زرّ بن حُبيش عن ابن مسعود قال . لما قبض رسول الله - ﷺ - قالت الأنصار منا أمير ومنكم أمير . فأتاهم عمر فقال يا معشر الأنصار : ألستم تقولون إن رسول الله - ﷺ - أمر أبا بكر أن يؤم الناس ، فأيكم يطيب نفسه أن يتقدم أبا بكر ؟ فقالوا : نعوذ بالله أن نتقدم أبا بكر . وقال الذهبى فى مختصره : سنده جيد .

ثم أورد الزركشى إشكالا على الإجماع بتخلف علىّ وبنى هاشم وسعد بن عبادة . ثم قال : اختلف فى إمامة أبى بكر ، هل ثبت بالنص أو بالإجماع . فقيل بالنص ... وذهب آخرون إلى أن ولايته بإجماع الصحابة . قال النووى فى شرح مسلم : وهو قول أهل السنة .

وروى ابن سعد عن الحسن قال : قال على : لما قبض النبى - ﷺ - نظرنا فى أمرنا . فوجدنا النبى - ﷺ . قد قدم أبا بكر فى الصلاة فرضينا لدنيانا من رضى رسول الله - ﷺ - لديننا .

فقدمنا أبا بكر - (انظر : الطبقات الكبرى ١٨٣/٣ طبع دار صادر ، بيروت) .

وقال العراق فى تخريج أحاديث إحياء العلوم للغزالى (١٧٤/١) : أخرج ابن شاهين فى شرح مذهب أهل السنة من حديث على قال : لقد أمر رسول الله - ﷺ - أبا بكر أن يصلى بالناس وإنى شاهد - ما أنا بغائب ولا بى مرض - فرضينا لدنيانا ما رضى به النبى - ﷺ - لديننا » .

بالقياس على لحمه (١) ، وأجمعوا على إراقة نحو الشيرج من المائعات إذا وقعت فيه فارة بالقياس على السمن (٢) .

وإنما قال : « والظاهر الوقوع » لاحتمال أن تكون هذه الإجماعات صدرت عن النصوص ولم ينقل إلينا .

ص - (مسألة) : إذا أجمع على قولين وأحدث [قول] (٣) ثالث ، منعه الأكثر .

كوطئ البكر ، قيل : بمنع الرد ، وقيل : مع الأرش . فالرد مجانا ، ثالث .

---

(١) ولحم الخنزير حرم بقوله تعالى : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ ﴾ الآية (٣ : المائدة - ٥) . وفيه كلام أورده الزركشي فى المعتبر (٢/٢٣) .

(٢) روى البخارى فى ٤ - كتاب الوضوء ، ٦٧ - باب ما يقع من النجاسات فى السمن والماء حديث رقم (٢٣٥) (١ : ٦٨) عن ابن عباس عن ميمونة أن النبى ﷺ سئل عن فأرة سقطت فى سمن ، فقال : ألقوها وما حولها فاطرحوه وكلوا سمنكم .

وروى أبو داود فى الأطعمة رقم (٣٨٤٢) ٣/٣٦٤ من حديث معمر عن الزهرى عن سعيد عن أبى هريرة ، بلفظ : سئل عن الفأرة يكون فى السمن فقال : إن كان جامدا فألقوها وما حولها ، وإن كان مائعا فلا تقربوه .

قال الزركشي فى المعتبر (١/٢٤) : وخالف فيه الجماعة والذى رواه الجم الغفير عن الزهرى خلافه .

قال العضد ى شرح المختصر (٢ : ٣٩) « وكحد شارب الخمر ، وقد أثبته عليّ بالقياس حيث قال : إذا شرب سكر ، وإذا سكر هذى ، وإذا هذى افترى ، فأرى عليه حد المفترين .

وقال عبد الرحمن هذا حد وأقل الحد ثمانون » .

(٣) زيادة من ط ، ع ، والبابرتى .

وكالجد مع الأخ ، قيل : المال كله [١] ، وقيل : المقاسمة . فالحرمان ، ثالث .

وكالنية فى الطهارات ، قيل : تعتبر ، وقيل : فى البعض . فالتعميم بالنفى [٢] ، ثالث .

وكالفسخ بالعيوب الخمسة ، قيل يفسخ بها ، وقيل : لا . فالفرق ، ثالث .

وكأم مع زوج أو زوجة وأب ، قيل : الثالث [٣] ، وقيل : ثلث ما بقى . فالفرق ، ثالث .

والصحيح : التفصيل .

إن كان الثالث يرفع ما اتفقا عليه فممنوع ، [كالبكر ، والجد ، والطهارات] [٤] ، وإلا فجائز ، كفسخ النكاح ببعض ، وكالأم ؛ فإنه يوافق فى كل صورة مذهبا .

ش – المسألة الثالثة عشرة : إذا أجمع أهل العصر على قولين مختلفين فى مسألة ، واستقر رأى جميعهم فيها على المذهبين هل يجوز لمن بعدهم إحداث قول ثالث أم لا ؟

---

(١) البابرتى : المال كله للجد .

(٢) ط ، ع : « فى النفى » بدل « بالنفى » .

(٣) فيما عدا ط ، ع : ثلث .

(٤) كذا فى ع والبابرتى ، وفى الأصل : كالبكر وكالجد وكالطهارات ، وفى أ ، كالبكر وكالجد والطهارات .

منعه الأكثر مطلقا .

وجوزه بعض الحنفية وبعض الشيعة وبعض الظاهرية مطلقا .

وذلك كما إذا وطئ المشترى الجارية البكر ثم وجد بها عيب [١] ، قيل : إن وطء الجارية يمنع ردها . وقيل : يرد الجارية مع أرش البكارة . فالقول بردها مجانا ، أى بلا أرش ، قول ثالث .

وكالجد مع الأخ فى الميراث ، قيل : المال كله للجد ، وقيل : المقاسمة ، أى تقسيم المال بينهما مناصفة . فالقول بحرمان الجد قول ثالث .

وكالنية فى الطهارات . قيل تعتبر فى جميعها ، أعنى الوضوء والغسل والتيمم ، وقيل تعتبر فى بعض منها ، وهو التيمم ، فالقول بتعميم النفى – وهو أن لا تعتبر فى شىء من الطهارات – قول ثالث .

وكفسخ النكاح بالعيوب الخمسة التى هى البرص ، والجذام ، والجنون ، والجَب ، والعِنَّة فى الزوج [٢] .

والثلاثة الأول مع القرن والرتق [٣] فى الزوجة .

قيل : يفسخ بها ، أى بالعيوب الخمسة ، وقيل : لا يفسخ بشىء منها . فالقول بالفرق – وهو الفسخ ببعض دون بعض – قول ثالث .

---

(١) د : عيبا .

(٢) والعضد لم يفرق فى هذه العيوب الخمسة بين الزوج والزوجة وتعقب عليه التفتازانى فقال مثل ما قاله الأصفهانى . (انظر : شرح العضد حاشية التفتازانى ٢ : ٤٠) .

(٣) د : مع الرتق والقرن .

وكالأبوين مع زوج أو زوجة فى الميراث ، قيل : ثلث جميع المال للأم ، وقيل : ثلث ما بقى بعد نصيب الزوج أو الزوجة للأم ، فالقول بالفرق – وهو أن يكون للأم ثلث المال كله فى إحدى الصورتين وثلث الباقى فى الصورة الأخرى – قول ثالث .

ثم قال المصنف : والصحيح فى هذه المسألة ، التفصيل ، أى إن كان القول الثالث يرفع ما اتفق القولان عليه ، فهو ممنوع ، كوطىء البكر ، فإن القول الثالث – وهو الرد مجانا – يرفع ما اتفقا عليه ؛ لأنهما اتفقا على امتناع الرد من غير أرش .

٧٩/أ وكالجد مع الأخ ، فإن القول الثالث – وهو حرمان الجد – يرفع ما اتفقا عليه ؛ فإنهما قد اتفقا على عدم حرمان الجد .

وكالطهارات ، فإن القول الثالث – وهو نفى التعميم – يرفع ما اتفقا عليه ؛ فإنهما قد اتفقا على اشتراطها فى البعض .

وإلا ، أى وإن لم يكن القول الثالث رافعا لما اتفقا عليه ، فهو جائز ، كفسخ النكاح ، فإن القول الثالث – وهو الفسخ ببعض العيوب دون بعض – لم يكن رافعا لما اتفقا عليه ، فإنه يكون موافقا لكل من القولين فى صورة .

وكالأم ، فإن القول الثالث – وهو أن للأم ثلث جميع المال فى إحدى الصورتين ، وثلث الباقى فى الصورة الأخرى يوافق فى كل من الصورتين مذهبا .

ص – لنا أن الأول مخالفة الإجماع [1] فمنع . بخلاف الثانى .

---

(١) البابرتى : مخالف للإجماع .

كما لو قيل : لا يقتل مسلم بذمى ، ولا يصح بيع الغائب .

وقيل : يقتل ، ويصح ، لم يمنع يقتل ولا يصح ، وعكسه ، باتفاق .

ش – احتج على التفصيل الذى هو الصحيح بأن الأول – وهو القول الثالث الرافع لما اتفقا عليه – مخالفة الإجماع ، فيكون ممنوعا ؛ لأن خرق الإجماع غير جائز بالاتفاق .

بخلاف الثانى – وهو القول الثالث الذى لم يرفع ما اتفقا عليه – فإنه لا يكون مخالفة الإجماع ، فلا يكون ممنوعا عنه . فإن القول بالفسخ فى بعض العيوب الخمسة دون البعض ، لا يكون (١) رافعا لما اتفقا عليه ، فلا يكون ممتنعا . كما لو قيل مثلا : لا يقتل مسلم بذمىّ ، ولا يصح بيع الغائب ، وقيل : يقتل مسلم بذمى ، ويصح بيع الغائب . فإن القول الثالث – وهو أن يقتل مسلم بذمى ، ولا يصح بيع الغائب ، أو عكسه ، أى لا يقتل مسلم بذمى ويصح بيع الغائب – لم يمنع بالاتفاق ؛ لأنه لم يرفع ما اتفقا عليه ، بل يكون موافقا لكل من القولين فى مسألة دون أخرى .

ص – قالوا : فصل ولم يفصل أحد ، فقد خالف الإجماع .

قلنا : عدم القول به ليس قولا بنفيه ، وإلا امتنع القول فى واقعة تتجدد .

ويتحقق (٢) بمسألتى الذمى والغائب .

---

(١) فى النسخ الأخرى : لم يكون .

(٢) ع : يتحقق ، بدون الواو .

ش – الأكثر – وهم المانعون مطلقا – قالوا : القول الثالث ، فصل بين العيوب الخمسة مثلا ، ولم يفصل واحد من الفريقين ، فيكون القول بالفصل مخالفا للإجماع .

أجيب بأن الفريقين لم يقل واحد منهما بالفصل ، وعدم القول بالفصل ليس قولا بنفى الفصل . لأنه لو كان عدم القول بالفصل قولا بنفى الفصل ، امتنع القول بحكم فى واقعة متجددة لم يكن فيها قول لمن سبق ؛ لأن عدم القول [ليس قولا بالعدم] (١) فلا يكون القول بالفصل مخالفا للإجماع .

ويتحقق ما ذكرنا من أن عدم القول بالفصل لا يستلزم القول بعدم الفصل ، بمسألتى الذمى والغائب ، حيث جوز فيهما الفصل ، وإن لم يقل واحد من الفريقين بالفصل . فلو كان عدم القول بالفصل مستلزما للقول بعدم الفصل ، لم يجمعوا على جواز التفصيل فى المسألتين .

ص – قالوا : يستلزم تخطئة كل فريق ، وهم [كل] (٢) الأمة .

قلنا : الممتنع تخطئة كل الأمة فيما اتفقوا عليه .

ش – المانعون من إحداث القول [الثالث] (٣) مطلقا قالوا أيضا : القول بالفصل يستلزم تخطئة كل من الفريقين ؛ لأن القول الثالث

---

(١) فى الأصل و ب : « قول بالعدم » بدل « ليس قولا بالعدم » وهو خطأ .
(٢) فى الأصل : « كله » بدل « كل » .
(٣) « الثالث » ساقط من د .

مخالف لكل من الفريقين فى بعض ما ذهبوا إليه . وتخطئة كل من الفريقين تخطئة لكل الأمة ؛ لأن الفريقين كل الأمة . وتخطئة كل الأمة غير جائز للدلائل السمعية الدالة على عصمة الأمة عن الخطأ .

أجاب بأن تخطئة كل الأمة بحيث يكون تخطئة بعضهم فى أمرٍ وتخطئة البعض الآخر فى غير ذلك الأمر ، غير ممتنع . بل الممتنع تخطئة كل الأمة فيما اتفقوا عليه . والقول بالفصل لم يستلزم تخطئهم فيما اتفقوا عليه .

ص – الآخر : اختلافهم دليل على أنها اجتهادية .

قلنا : ما منعناه ، لم يختلفوا فيه (١) .

ولو سلم – فهو دليل قبل تقرر إجماع مانع منه .

ش – القائلون بجواز إحداث قول ثالث مطلقا ، قالوا : اختلافهم فى المسألة دليل على أن المسألة اجتهادية . والمسألة الاجتهادية يجوز فيها الأخذ بما أدى إليه الاجتهاد .

والقول الثالث نشأ من الاجتهاد ، فيجوز الأخذ به .

أجاب بأن : ما منعناه من إحداث القول الثالث فيه ، كالرد مجانا ، لم يختلفوا فيه ، حتى يجوز الاجتهاد فيه ، والأخذ بما أدى إليه الاجتهاد .

---

(١) ع : يختلفوا لم فيه ، وفيه خطأ التقديم والتأخير .

ولئن سلمنا أنه مختلف [فيه] (١) ولكن الاختلاف إنما يكون دليل جواز الاجتهاد قبل تقرر الإجماع مانعٍ من الاجتهاد .

والمجتهدون لما اتفقوا على القولين انعقد الإجماع على عدم الرد مجانا ، فلم يجز الاجتهاد فيه بعد .

ص - قالوا : لو كان - لأُنكِر لَمّا وقع .

وقد قال ابن سيرين فى مسألة الأم مع زوج وأب بقول ابن عباس .

وعكَسَ آخرُ .

قلنا : لأنها كالعيوب الخمسة ، فلا مخالفة لإجماع .

ش - القائلون بجواز إحداث قول ثالث مطلقا قالوا : لو كان إحداث القول الثالث ممتنعا ، لأنكر إذا وقع ؛ لأن عادة المجتهدين إنكار ما يكون منهيا عنه .

والتالى باطل ؛ لأن الصحابة اختلفوا فى مسألة زوج أو زوجة وأبوين . فقال ابن عباس : للأم ثلث جميع المال فى الصورتين (٢) ، والباقون : للأم ثلث الباقى بعد فرض الزوج ، أو الزوجة (٣) .

وأحدث التابعون قولا ثالثا :

---

(١) زيادة مما سوى الأصل .
(٢) انظر السنن الكبرى ٦ : ٢٢٨ .
(٣) وممن قال به على بن أبى طالب (المرجع السابق) .

فقال ابن سيرين (١) فى مسألة (٢) الزوج للأم ثلث جميع المال ، وفى صورة الزوجة للأم ثلث الباقى .

وعكسَ تابعى آخر ، فقال الأم فى صورة الزوجة ثلث جميع المال ، وفى صورة الزوج ثلث الباقى (٣) ، ولم ينكر أحد .

أجاب بأنه إنما لم ينكر أحد ؛ لأن هذه المسألة كالعيوب الخمسة ؛ لأن القول الثالث فيها لا يكون رافعا لما اتفقا عليه .

ص – (مسألة) : يجوز إحداث دليل آخر أو تأويل آخر عند الأكثر .

لنا : لا مخالفة لهم فجاز .

وأيضا : لو لم يجز – لأنكر . ولم يزل المتأخرون يستخرجون الأدلة والتأويلات .

ش – المسألة الرابعة عشرة : إذا استدل أهل الإجماع بدليل أو تأويل فى حكم ، هل يجوز لمن بعدهم إحداث دليل آخر أو تأويل آخر ؟

---

(١) هو محمد بن سيرين البصرى الأنصارى بالولاء ، أبو بكر ، إمام وقته فى علوم الدين بالبصرة ، تابعى ، ولد سنة ٣٣ هـ ، وتوفى سنة ١١٠ هـ .

انظر : تهذيب التهذيب ٩ : ٢١٤ ، ومعجم البلدان ٦ : ٢٥٣ ، ومعجم ما استعجم ١ : ٣١٩ وفهرست ابن النديم ص ٣١٦ ، والأعلام ٧ : ٢٥ .

(٢) جـ ، د : « صورة » بدل « مسألة » .

(٣) هذا قول يزيد بن هارون . انظر : السنن الكبرى ٢٢٨/٦ .

فإن كان الدليل الآخر أو التأويل الآخر قادحا فى دليل أهل الإجماع أو تأويلهم ، لم يجز بالاتفاق . وإن لم يكن قادحا ، يجوز إحداثه عند الأكثر .

واحتجوا عليه بوجهين :

الأول : أن إحداث الدليل الثانى أو التأويل الثانى لم يكن مخالفا لما أجمعوا عليه ، فجاز إحداثه .

الثانى : أنه لو لم يجز إحداث الدليل الآخر والتأويل ، لأنكر السلف إذا وقع ؛ لأن عادتهم إنكار ما لا يجوز .

والتالى باطل ؛ لأن المتأخرين لم يزالوا يستخرجون الأدلة والتأويلات ولم ينكر أحد .

ص – قالوا : اتبع غير سبيل المؤمنين .

قلنا : مؤول فيما اتفقوا ، وإلا لزم المنع فى كل متجدد .

ش – المانعون قالوا : إحداث دليل آخر أو تأويل آخر سكت عنه أهل الإجماع ، اتباع لغير سبيل المؤمنين ، فلا يجوز .

أجاب بأن سبيل المؤمنين فى الآية مؤول فيما اتفقوا عليه ، فيكون اتباع غير سبيل المؤمنين مخالفتهم فيما اتفقوا عليه ، لا إحداث ما سكتوا عنه .

وإنما أول سبيل المؤمنين بما اتفقوا عليه ؛ لأنه لو لم يؤول بذلك وأجرى على العموم ، لزم المنع من كل متجدد سكت عنه المتقدمون .

ص – قالوا : ﴿ تَأْمُرُوْنَ (١) بِالْمَعْرُوْفِ ﴾ .

قلنا : معارض بقوله ﴿ وَتَنْهَوْنَ (٢) عَنِ الْمُنْكَرِ ﴾ .

فلو كان منكرا – لنهوا عنه .

ش – المانعون قالوا أيضا : قوله تعالى : ﴿ تَأْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ ﴾ (٣) ، خطاب مشافهة ، فلا يتناول إلا أهل العصر الأول . فوجب أن يكونوا آمرين بكل معروف ؟ لأن اللام للاستغراق . وكل ما لم يأمروا به لم يكن معروفا ، بل منكرا . فالدليل الآخر أو التأويل الآخر لم يأمروا به فيكون منكرا ، والمنكر لا يجوز إحداثه .

أجاب بأنه معارض بقوله : ﴿ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ﴾ فإنه يقتضى نهيهم عن كل منكر ؛ لأن اللام للاستغراق . فلو كان الدليل الآخر أو التأويل الآخر منكرا لنهوا عنه .

٨٠/أ **ص** – (مسألة) : اتفاق العصر الثانى على أحد قولى العصر الأول بعد أن استقر خلافهم .

قال الأشعرى ، وأحمد ، والإمام ، والغزالى – رحمهم الله – : ممتنع .

وقال بعض المجوِّزين : حجة .

والحق أنه بعيد إلا فى القليل .

(١ ، ٢) فيما عدا ط « يأمرون » « ينهون » .

(٣) ١٠٤ ، ١١٤ : آل عمران – ٣ ، ٧١ : التوبة – ٩ .

كالاختلاف [١] فى أم الولد ، ثم زال .

وفى الصحيح أن عثمان – رضى الله عنه – كان ينهى عن المتعة .

قال البغوى : ثم صار إجماعا .

ش – المسألة الخامسة عشرة : إذا اختلف أهل العصر الأول فى مسألة على قولين واستقر الخلاف بينهم بحيث صار أحد القولين مذهبا لبعض والآخر مذهبا للباقين ، هل يمتنع أن يتفق أهل العصر الثانى على أحد القولين أو لا ؟

قال الأشعرى ، وأحمد ، وإمام الحرمين ، والغزالى [٢] : يمتنع .

وقال بعض أصحاب الشافعى ، وأبو حنيفة والمعتزلة : يجوز .

ثم المجوِّزون اختلفوا ، فقال بعضهم أنه ليس بحجة . وقال الآخرون أنه حجة .

ثم قال المصنف : والحق أن اتفاق أهل العصر الثانى على أحد القولين بعيد ، إلا فى المخالف القليل .

وذلك لأن اتفاق أهل العصر الثانى على أحد القولين لا يكون إلا عن دليل قاطع ، أو جلىٍّ . والعادة تمنع عدم اطلاع الأكثر على القاطع أو الجلى . أما إذا كان المخالف قليلا ، فلا تمنع العادة عدم اطلاع القليل على القاطع أو الجلى .

---

(١) البابرتى : كاختلاف .

(٢) انظر : شرح الكوكب المنير ٢٧٢/٢ ، والبرهان ٧١٢/١ ، فقرة ٦٥٨ ، والمستصفى ٢٠٣/١ .

مثال ما إذا كان المخالف قليلا : اختلاف الصحابة فى بيع أم الولد على قولين [١] . فذهب الأكثرون منهم إلى عدم الجواز ، والأقلون إلى الجواز . ثم أجمع التابعون على عدم الجواز [٢] .

وكذا اختلفوا على قولين فى نكاح المتعة ، وهو أن ينكح الرجل المرأةَ إلى مدة ، فإذا انقضت بانت منه . فذهب الأكثرون إلى عدم جوازه ، والأقلون إلى جوازه .

وفى الخبر الصحيح أن عثمان [٣] - رضى الله عنه - كان ينهى

---

(١) روى أبو داود فى العتق ، باب فى عتق أمهات الأولاد ، حديث رقم (٣٩٥٤) ٢٧/٤ عن جابر بن عبد الله قال : بعنا أمهات الأولاد على عهد رسول الله ﷺ وأبى بكر . فلما كان عمر نهانا فانتهينا .

وانظر أيضا تحفة الطالب (٥ ب) .

(٢) قال ابن كثير فى تحفة الطالب (٥ ب) : « وحكاية الإجماع ههنا مشكل » . ثم ذكر الخلاف وقال فى آخره : « فليس فى المسألة إجماع » .

وذكر الزركشى فى المعتبر (٢/٢٤) قول الجواز عن على ورجوعه عنه ثم قال : وقول ابن الحاجب : ثم زال الخلاف » أى خلاف الصحابة ، وإلا فللشافعى قول بجواز بيعهن ، وهو مذهب داود وعمر بن عبد العزيز .

وانظر أيضا حاشية التفتازانى على العضد (٢ : ٤١) .

(٣) فى شرح العضد (٢ : ٤١) « أن عمر كان يمنع من المتعة » . وتعقب عليه التفتازانى وقال : الصواب أن عثمان كان ينهى ، على ما فى المتن ، دون عمر ، على ما فى الشرح .

عن المتعة [(١)] .

---

(١) إن كان المراد بـ « المتعة » : متعة الحج ، وهى التى عناها ابن كثير فى تخريج أحاديث المختصر وخرجها (تحفة الطالب ٥ ب ، ٦ ألف) ، فرواها البخارى فى ٢٥ - الحج ، ٣٤ - باب التمتع والقران والإفراد وفسخ الحج لمن لم يكن معه هدى حديث رقم ١٥٦٣ (٢ : ١٧٤) عن مروان بن الحكم قال : شهدت عثمان وعليا ، وعثمان ينهى عن المتعة ، وأن يُجمع بينهما ، فلما رأى على ، أهل بهما لبيك بعمرة وحجة . قال : ما كنت لأدع سنة النبى - ﷺ - لقول أحد .

وإن كان المراد : متعة النكاح ، كما قاله الأصفهانى ، فلا توجد هذه الرواية فى الصحيح ، أى البخارى . نعم روى مسلم فى ١٦ - النكاح ، ٣ - باب نكاح المتعة حديث رقم (١٧) ٢/١٠٢٣ عن أبى نضرة قال : كنت عند جابر بن عبد الله ، فأتاه آت ، فقال : ابن عباس وابن الزبير اختلفا فى المتعتين . فقال جابر : فعلناهما مع رسول الله ﷺ ، ثم نهانا عنهما عمر ، فلم نعد لهما .

وروى مسلم مثله فى ١٥ - كتاب الحج ، ٣٠ - باب فى متعة الحج ، حديث رقم (١٩٤) ٢/٩٠٩ .

والمراد بـ « المتعتين » متعة الحج ومتعة النكاح ، كما قال الشارحون .

قال التفتازانى : « وجمهور الشارحين أن المراد : نكاح المتعة » .

وقال العضد : إن المراد : متعة الحج . وقال التفتازانى : وهو الحق .

راجع للبحث فى هذه المسألة حاشية التفتازانى على شرح العضد (٢ : ٤١ ، ٤٢) .

وقال الكرمانى فى النقود والردود (١٩٩ ألف و ب) : « قوله (أى العضد) فى الصحيح أى فيما يروى فى الصحيح أن عمر ، وفى بعض النسخ ، وهو موافق للمتن ، عثمان . وفى بعضها : متعة العمرة إلى الحج .

ثم قال الكرمانى : « اعلم أن عمر نهى عن المتعة . كذا ورد فى صحيح مسلم . وهذا الحديث مما انفرد به مسلم . فالسهو ، أى ذكر عثمان ، من قلم الناسخ أو المصنف ، =

هكذا قال البغوى (١) ، ثم صار عدم جوازه إجماعاباتفاق التابعين (٢) .

= وليس ، فالسهو منه . ذكره البخارى فى باب الحج عن مروان بن الحكم قال شهدت عثمان وعليا ، وعثمان ينهى عن المتعة وأن يجمع بينهما . فالسهو من الشارح لا من المصنف .

ثم قال : وحمل المتن على متعة الحج أولى ليكون مثلا للجواز ؛ إذ الأول للحرمة . ولأن « عثمان كان ينهى » مشعر بأنه مخالف لجميع الصحابة ، وهو قليل بالنسبة إليهم ، فيصح مثالا لقوله : إلا فى القليل . إذ لو حمل على النكاح المؤقت يكون اتفاقا على قول القليل ، وهو بعيد .

وقال الزركشى فى المعتبر (١/٢٥) : قلت : وفى كلام ابن الحاجب هنا كلام من وجهين : أحدهما بمسألة بعد الاتفاق العصر الثانى على أحد قولى العصر الأول . وإنما يتم لو لم يرجع عثمان وقد ورد ما يقتضى رجوعه . (كما رواه الدارقطنى) الثانى أن المتعة فى الحج يطلق على ثنيتين : أحدهما على الاعتمار فى أشهر الحج قبل الحج ... والثانى على فسخ الحج إلى العمرة . واختلف فى أن نهى عثمان عن المتعة هل المراد به الأول أو الثانى . وعلى كل منهما فلا يستقيم « استقر الإجماع » فإن الأول يخالف فيه الحنفية ، والثانى يخالف فيه أكثر الحنابلة والمحدثين والظاهرية .

(١) هو حسين بن مسعود بن محمد الفراء ، أو ابن الفراء ، أبو محمد ، الشافعى ، فقيه ، محدث ، مفسر ، نسبته إلى « بغا » من قرى خراسان ، بين هراة ومرو . توفى فى مرو روذ من مدن خراسان سنة ٥١٠ هـ أو ٥١٦ هـ ، أو ٥١٧ هـ .

انظر : الوفيات ١ : ١٤٥ ، وطبقات المفسرين للداؤدى ١ : ١٥٧ ، وتهذيب ابن عساكر ٤ : ٣٤٥ ، والبداية والنهاية ١٢ : ١٩٣ ، ومفتاح السعادة ١ : ٤٣٥ ، ٢ : ١٨ . وطبقات الشافعية الكبرى ٧ : ٧٥ ، وطبقات الشافعية للحسينى ص ٢٠٠ ، وشذرات الذهب ٤ : ٤٨ . والمختصر فى تاريخ البشر ٢ : ٢٤٠ .

(٢) الظاهر من صنيع الأصفهانى – رحمه الله – أنه ممن حكى عنهم التفتازانى بقوله : وذهب بعضهم إلى أن قوله : « ثم صار إجماعا » من كلام المصنف (أى ابن الحاجب) ، وقول البغوى هو أن « فى الخبر الصحيح أن عثمان كان ينهى عن المتعة » . =

ص – الأشعرى : العادة تقضى بامتناعه .

وأجيب [١] بمنع العادة وبالوقوع .

ش – قال الأشعرى : العادة تقضى بامتناع اتفاق أهل العصر على أحد القولين ؛ لامتناع تطابق الآراء على أحد القولين دون الآخر ، مع أن لكل منهما دليلا .

أجاب بأنا نمنع أن العادة تقضى بامتناعه . وذلك لأنه يجوز أن يكون سند أحد القولين جليا ، فيصير الجميع إليه .

وأيضا مثل هذا الاتفاق واقع ، لما ذكرنا ، فلا يكون ممتنعا .

ص – قالوا : لو وقع – لكان حجة ، فيتعارض الإجماعان ؛ لأن استقرار اختلافهم [٢] دليل إجماعهم على تسويغ كل منهما .

وأجيب بمنع الإجماع الأول .

ولو سلم – فمشروط بانتفاء القاطع ، كما لو لم يستقر خلافهم .

= قال التفتازانى : « وهو بعيد جدا ، وليس يوجد هذا فى شىء من كتب البغوى . والمذكور فى كتاب الصحيح وشرح السنة أن النبى ﷺ نهى عن متعة النساء ، رواية عن على وغيره من الصحابة . وليس فيهما أن عثمان أو عمر كان ينهى عن ذلك .

ثم قال : « وما ذكر فى شرح السنة (٧ : ٧٠) أنه روى عن عمر النهى أيضا ، لكن على هذا لا يكون المراد كتاب الصحيح إذ لا يوجد فيه » .

قلت وقد سبق أن رواية النهى عن عمر فى مسلم لا فى البخارى .

(١) فيما عدا ط ، ع : أجيب .

(٢) فيما عدا ط ، ع : خلافهم .

ش — القائلون بالامتناع قالوا : لو وقع اتفاق أهل العصر الثانى على أحد القولين لكان حجة للدلائل السمعية الدالة على عصمة الأمة عن الخطأ . ولو كان حجة لتعارض الإجماعان :

أحدهما : إجماع أهل العصر الأول على تسويغ كل من القولين ؛ لأن استقرار خلافهم على القولين يدل على إجماعهم على تسويغ كل منهما .

والثانى : إجماع أهل العصر الثانى على أحد القولين ؛ فإنه يدل على عدم تسويغ القول الآخر .

أجاب عنه بمنع الإجماع الأول .

فإنا لا نسلم أن اختلافهم على القولين دليل إجماعهم على جواز الأخذ بكل منهما ؛ لأن أحد القولين لابد وأن يكون خطأ ، ولا يجوز إجماع الأمة على جواز الأخذ بالخطأ .

ولئن سلم أن اختلافهم على القولين دليل إجماعهم على جواز الأخذ بكل منهما ، فلا نسلم تعارض الإجماعين ؛ لأن الإجماع الأول مشروط بانتفاء القاطع الذى هو الإجماع الثانى . كما لو لم يستقر خلافهم ؛ فإنه يدل على إجماعهم على تسويغ كل منهما بشرط انتفاء القاطع الذى هو الإجماع . وإذا كان الإجماع الأول مشروطا بانتفاء القاطع ، زال عند الإجماع الثانى ، لزوال شرطه ، فلا يقع التعارض بينهما .

ص — المجوز : وليس بحجة .

ولو كان حجة — يتعارض الإجماعان .

وقد تقدم .

٨٠/ب **ش** - احتج المجوز - وهو القائل بكون اتفاق العصر الثانى على أحد القولين جائزا ، وليس بحجة - بثلاثة وجوه :

الأول : لو كان اتفاقهم على أحد القولين حجة ، لتعارض الإجماعان .

وتقرير الدليل مع الجواب عنه قد تقدم .

ص - قالوا : لم يحصل الاتفاق .

وأجيب بأنه يلزم إذا لم يستقر خلافهم .

ش - الثانى لو كان حجة لحصل اتفاق كل الأمة ؛ لأنه الموجب لكونه حجة . والتالى باطل ؛ لأنه لم يحصل اتفاقهم ؛ لأنه مسبوق بالخلاف المستقر . وقول من مات لا ينعدم بموت قائله ، ولهذا يحتج به .

أجاب عنه بأن ما ذكرتم لو كان صحيحا لزم أن لا يكون اتفاق [أهل] (١) العصر الثانى ، إذا لم يستقر خلافهم حجة ؛ لأن الدليل الذى ذكرتم يطرد فيه بعينه .

ص - قالوا : لو كان حجة - لكان موت الصحابى المخالف يوجب ذلك ؛ لأن الباقى كل الأمة الأحياء .

وأجيب بالالتزام .

---

(١) زيادة مما سوى الأصل .

والأكثر على خلافه .

ش – الثالث : لو كان اتفاق أهل العصر الثانى على أحد القولين حجة – لكان موت الصحابى المخالف للباقين يوجب أن يكون قول الباقين حجة ؛ لأن قول الباقين بعد موته قول كل الأمة الأحياء ، كاتفاق أهل العصر الثانى على أحد القولين .

أجاب بالالتزام ، أى بالتزام قول الباق حجة بعد موت المخالف ، فإنه مذهب لبعض .

والأكثر على خلاف هذا المذهب ، فلا يكون الالتزام جوابا من جهتهم ، بل الجواب من جهتهم الفرق . فإن قول المخالف الذى مات قول من وجد فى العصر الأول ، فيجب اعتباره فى إجماع أهل العصر الأول . وقول المنقرضين ليس قول من وجد فى العصر الثانى ، فلا يعتبر فى إجماع أهل العصر الثانى .

ص – الآخر : لو لم يكن حجة – لأدى إلى أن تجتمع الأمة الأحياء على الخطأ . والسمعى [1] يأباه .

وأجيب بالمنع .

والماضى ظاهر الدخول لتحقق قوله . بخلاف من لم يأت .

ش – قال الآخر ، أى المجوز القائل بكونه حجة : لو لم يكن اتفاق أهل العصر [2] الثانى على أحد القولين حجة ، لأدى إلى أن

---

(١) البابرتى : « السمع » بدل « السمعى » .

(٢) « العصر » ساقط من د .

تجتمع الأمة الأحياء على الخطأ . والتالى باطل ؛ لأن الأدلة السمعية دالة على عصمة الأمة عن الخطأ .

بيان الملازمة : لو لم يكن حجة لم يجب اتباعهم ، فيجب أن لا يكون حقا ، وإلا وجب اتباعه .

أجاب بمنع انتفاء التالى ؛ لجواز أن يجتمعوا على الخطأ .

والدلائل السمعية لا تدل إلا على عصمة كل الأمة عن الخطأ . وقولهم لا يكون قول الأمة الموجودين ؛ لأن الماضى ، أى من مات ، داخل فى الأمة ظاهرا ، لتحقق قوله .

بخلاف من لم يأت بعد ، فإنه ليس بداخل فى كل الأمة الموجودين ؛ لعدم تحقق قوله .

ص - (مسألة) : اتفاق العصر [1] عقيب الاختلاف ، إجماع وحجة ، وليس ببعيد .

وأما بعد استقراره ، فقيل : ممتنع .

وقال بعض المجوزين : حجة .

وكل من اشترط انقراض العصر ، قال : إجماع .

وهى كالتى قبلها ، إلا أن كونه حجة ، أظهر ؛ لأنه لا قول لغيرهم على خلافه .

ش - المسألة السادسة عشرة : اتفاق أهل العصر على حكم

---

(١) البابرتى : اتفاق أهل العصر .

بعد اختلافهم فيه وقبل استقراره ، إجماع وحجة عند الأكثرين . وليس وقوع هذا الإجماع ببعيد عادة ؛ لجواز وقوفهم على سند جلى بعد اختلافهم .

وأما اختلاف أهل العصر بعد استقرار خلافهم ، فالذين لم يشترطوا انقراض العصر اختلفوا فيه : فقال بعضهم ممتنع ، وقال بعضهم : يجوز .

ثم المجوزون اختلفوا : فقال بعضهم : حجة . وقال بعضهم : ليس بحجة .

ومن اشترط انقراض العصر ، قال : إجماع ؛ لأن هذا الاتفاق لم يكن رافعا لمجمع عليه ؛ لأن اختلافهم وإن دل على تسويغ الاجتهاد فى الحكم ، لكن لا يدل على انعقاد إجماعهم على ذلك ؛ ضرورة انتفاء شرط انعقاد الإجماع الذى هو انقراض العصر .

وهذه المسألة كالمسألة التى قبلها اختلافا واحتجاجا واعتراضا وجوابا . إلا أن كون الاتفاق حجة ههنا أظهر من ثمة ؛ لأن ههنا لا قول لغيرهم على خلاف ما اتفقوا عليه حتى يلزم أن لا يكون اتفاقهم اتفاق كل الأمة . بخلاف ثمة ، فإن أهل العصر الثانى بعض الأمة ؛ لأن لغيرهم قول على خلاف ما اتفقوا عليه .

ص – (مسألة) : اختلفوا فى جواز عدم علم الأمة بخبر أو دليل راجح إذا عمل على وفقه .

المجوز : ليس إجماعا ، كما لو لم يحكموا فى واقعة .

النافى : اتبعوا غير سبيل المؤمنين .

ش – المسألة السابعة عشرة : إذا كان فى الواقع دليل أو خبر يقتضى حكما على المكلفين ، وليس لذلك الحكم دليل آخر ، لم يجز عدم علم الأمة به ؛ لأنه إن عمل بذلك الحكم ، كان عملا به لا عن دليل بل عن تشهى ، والعمل بالحكم عن التشهى لا يجوز . وإن لم يعمل به كان تركا للحكم المتوجه على المكلف .

وأما إذا كان فى الواقع دليل أو خبر راجح ، أى بلا معارض ، وقد عمل على وفق ذلك الدليل أو الخبر بدليل آخر . ، [(١) فهل يجوز عدم علم الأمة به أو لا ؟

فمنهم من جوزه ، ومنهم من نفاه .

واحتج المجوز بأن اشتراك جميعهم فى عدم العلم بذلك الخبر أو الدليل الراجح لم يوجب محظورا ؛ إذ ليس اشتراك جميعهم فى عدم العلم به](١) إجماعا حتى يجب متابعتهم ، بل عدم علمهم بذلك الدليل أو الخبر كعدم حكمهم فى واقعة لم يحكموا فيها بشىء ، فجاز لغيرهم أن يسعى فى طلب ذلك الدليل أو الخبر ليعلم .

واحتج النافى بأنه لو جاز عدم علم جميعهم بذلك الدليل أو الخبر لحرم تحصيل العلم به . والتالى ظاهر الفساد .

بيان الملازمة أنه حينئذ يكون عدم علمهم به سبيل المؤمنين فلو طلبوا العلم لاتبعوا غير سبيل المؤمنين .

---

(١) ما بين القوسين زيادة من أ ، ب ، جـ ، د .

ويمكن أن يجاب عنه بأن عدم علمهم لا يكون سبيلا لهم ؛ لأن السبيل ما اختاره الإنسان من قول أو عمل . وعدم علمهم ما اختاروه ، فلا يكون سبيلا لهم .

ص – (مسألة) : المختار امتناع ارتداد كل الأمة سمعا .

لنا دليل السمع .

واعترض بأن الارتداد يخرجهم .

ورُدَّ بأنه يصدق أن (١) الأمة ارتدت ، وهو أعظم الخطأ .

ش – المسألة الثامنة عشرة : المختار أنه يمتنع سمعا ، لا عقلا ، ارتداد أمة محمد – ﷺ – بأجمعهم فى عصر من الأعصار .

واحتج المصنف عليه بالدلائل السمعية الدالة على امتناع إجماعهم على الخطأ والضلال .

واعترض على هذا بأن الأدلة السمعية دالة على امتناع إجماع الأمة على الخطأ . والارتداد يخرجهم عن كونهم أمة محمد ﷺ ؛ لأنهم إذا ارتدوا لم يكونوا مؤمنين بمحمد عليه السلام ، فلم يكونوا من أمته ، فلم يتناولهم الأدلة السمعية .

أجاب عنه (٢) بأنه يصدق بعد ارتدادهم أن أمة محمد عليه السلام قد ارتدت ، وهو أعظم الخطأ ، فيمتنع للأدلة السمعية .

---

(١) ط : بأن بدل « أن » .

(٢) د : أجاب المصنف عنه .

وقيل عليه : إن إطلاق أمة محمد عليه السلام بالمجاز . والأمة المذكورة فى الأدلة السمعية لم تتناول إلا من هو من الأمة حقيقة ، فاندفع الجواب .

ويمكن أن يجاب عنه بأن ارتدادهم الذى هو أعظم الخطأ ، هو الموجب لسلب اسم الأمة عنهم حقيقة ، فزوال اسم الأمة عنهم بعد الارتداد بالذات ؛ لأن المعلول متأخر عن العلة بالذات . فعند حصول ارتدادهم صدق عليهم اسم الأمة حقيقة ، فتتناولهم الأدلة السمعية .

ص – (مسألة) : مثل قول الشافعى – رضى الله عنه – : إن دية اليهودى [الثلث] (١) .

لا يصح التمسك بالإجماع فيه .

قالوا : اشتمل الكامل ، والنصف عليه .

قلنا : فأين نفى الزيادة ؟

فإن أبدى مانع أو نفى شرط أو استصحاب – فليس من الإجماع فى شىء .

ش – المسألة التاسعة عشرة : إذا اختلفوا فى ثبوت الأقل والأكثر فى مسألة ، لا يصح أن يتمسك بالإجماع فى إثبات مذهب القائل بالأقل .

مثل قول الشافعى – رضى الله عنه – : إن دية اليهودى ثلث دية

---

(١) فى الأصل و ب : « ثلث » بدل « الثلث » .

المسلم ، فإنه لا يصح أن يتمسك فى إثباته بالإجماع . إذ قوله يشتمل على أمرين : الثلث ونفى الزيادة . وإثبات الثلث مجمع عليه ، ونفى الزيادة لا يكون مجمعا عليه ، فلا يكون مذهبه مجمعا عليه .

القائلون بجواز التمسك بالإجماع فيه قالوا : ديته إما مثل دية المسلم أو نصفه أو ثلثه بالإجماع ، والكامل والنصف يشتمل على الثلث ، فالقول بالثلث ثابت بالإجماع .

أجاب عنه بأن الثلث وإن كان مجمعا عليه ، ولكن نفى الزيادة لم يكن مجمعا عليه ، فالمجموع لا يكون مجمعا عليه .

والقائل بالثلث مطلوبه مركب من أمرين : الثلث ونفى الزيادة ، فلا يكون مذهبه متفقا عليه .

فإن أبدى نفى الزيادة بوجود المانع من الزيادة ، أو بنفى شرط الزيادة ، أو أبدى نفى الزيادة بالاستصحاب ، لم يكن حينئذ نفى الزيادة ثابتا بالإجماع .

ص – (مسألة) : يجب العمل بالإجماع [المنقول] (١) بخبر الآحاد (٢) .

وأنكره الغزالى .

لنا نقل الظنى [موجب] (٣) فالقطعى أولى .

---

(١) زيادة من ط ، ع .

(٢) فيما عدا ط ، ع : بنقل الواحد بدل « بخبر الآحاد » .

(٣) فى الأصل و ب ، د : « حجة » بدل « موجب » .

وأيضا : [نحن] (١) نحكم بالظاهر .

ش – المسألة العشرون : الإجماع المنقول إلينا بنقل الآحاد يجب العمل به عند أكثر أصحاب الشافعي ، وبعض أصحاب أبي حنيفة ، والحنابلة .

وأنكره الغزالي وبعض أصحاب أبي حنيفة (٢) .

واحتج المصنف على وجوب العمل به بأن الظني ، كالخبر ، إذا كان منقولا بطريق الآحاد ، يجب العمل به ، فالقطعي ، أي الإجماع ، إذا كان منقولا بطريق الآحاد أولى بأن يجب العمل به ؛ لأن الأول مظنون بحسب النقل والجنس ، والثاني مظنون بحسب النقل ، مقطوع بحسب الجنس .

وأيضا قوله عليه السلام : « نحن نحكم بالظاهر » (٣) يدل على وجوب العمل بالإجماع المنقول بطريق الآحاد .

---

(١) زيادة من ط ، ع .

(٢) انظر تفصيل المذاهب في : إرشاد الفحول ٧٣ ، ٨٩ ، والمستصفى ١ : ٢١٥ ، وكشف البزدوي ٣ : ٢٦٥ ، وأصول السرخسي ١ : ٣٠٢ ، وشرح تنقيح الفصول ٣٣٢ ، ونهاية السول ٢ : ٣٨٦ ، والإحكام ١ : ٢٨١ ، والمسودة ٣٤٤ ، والروضة ٧٨ ، وتيسير التحرير ٣ : ٣٦١ ، وغاية الوصول ١٠٩ ، والمدخل لابن بدران ١٣٣ ، والمعتمد ٢ : ٥٣١ وما بعدها ، وفواتح الرحموت ٢ : ٢٤٢ ، وجمع الجوامع ٢ : ١٧٩ .

(٣) قال ابن كثير في تحفة الطالب (ورقة ٦ ألف) هذا الحديث كثيرا ما يلهج به أهل الأصول ولم أقف له على سند . وسألت عنه الحافظ أبا الحجاج المزي ، فلم يعرفه . لكن له معنى في الصحيح وهو قوله ﷺ : إنما أقضي بنحو مما أسمع .

ومثله قال الزركشي في المعتبر (١/٢٦) .

بيانه أن الحديث دل على أنه – عليه السلام – كان يحكم بالظاهر . فوجب أن تحكم الأمة أيضا بالظاهر ؛ لأن الحديث ذكر فى معرض تعليم الأحكام . فعلم أن مراده العملُ بالظاهر بالنسبة إلى الأمة أيضا .

والظاهر يتناول الإجماع المنقول بطريق الآحاد ؛ لأن اللام للاستغراق .

ص – قالوا : إثبات أصل (١) بالظاهر .

قلنا : المتمسك (٢) الأول قاطع ، والثانى يبتنى (٣) على اشتراط القطع .

والمعترض مستظهر من الجانبين .

ش – المنكرون قالوا : الإجماع المنقول إلينا بطريق الآحاد أصل من أصول الفقه . فلو أثبتناه بالدليلين المذكورين ، لزم إثبات الأصل بالظاهر ؛ لأن الدليلين ليسا بقطعيين . والتالى باطل ؛ لأنه قاعدة علمية يتوصل بها فى المسائل العلمية ، والظاهر لا يفيد العلم .

أجاب بأن المتمسك الأول – وهو القياس الذى استدل به أولا على وجوب العمل به – قطعى ؛ لأنه قياس بطريق الأولى فلا يكون إثباته به إثباتا للأصل بالظاهر . وحينئذ تكون الملازمة ممنوعة .

---

(١) د : « الأصل » بدل « أصل » .

(٢) البابرتى : التمسك .

(٣) فيما عدا أ ، ط ، ع : « مبنى » بدل « يبتنى » .

والمتمسك الثانى - وهو الحديث - ظاهر . وإثبات الأصل بالظاهر مبنى على اشتراط القطع فى أدلة الأصول . فمن شرط القطع فيها ، منع إثبات الأصل بالظاهر ، فمنع إثبات الإجماع [١] بالحديث المذكور . ومن لم يشترط ، لم يمنع وجوب إثبات الإجماع به .

والمعترض مستظهر من الجانبين [٢] ، أى متمكن من منع دليل النافى والمثبت .

أما منع دليل المثبت ، فبأن يقول : لا نسلم أن كل دليل ظنى يجب العمل به .

وأما منع دليل النافى ، فبأن يقول : لا نسلم امتناع إثبات الأصل بالظواهر .

قيل [٣] : أراد بالمتمسك الأول : المستند الذى تمسك به أهل الإجماع ؛ فإنه قطعى ؛ لما مر فى أول الإجماع .

وأراد بالمتمسك الثانى القياس والحديث ؛ فإنهما ظنيان ، وإفادتهما المطلوب مبنية على اشتراط القطع فى هذه الأصول .

فمنهم من شرط ؛ لأنها من باب الاعتقادات لا يتعلق بكيفية العمل . ومنهم من لم يشترط ؛ لكونها طرقا إلى الأعمال .

---

(١) قال الكرمانى : والعبارة الصحيحة أن يقول : فمنع إثبات وجوب العمل بالإجماع .

انظر : النقود والردود ٢٠٤ ألف .

(٢) راجع شرح العضد وحاشية السعد فى شرح قول ابن الحاجب : « والمعترض مستظهر من الجانبين » (٢ : ٤٤) .

(٣) القائل هو الخنجى . انظر : النقود والردود ٢٠٤ ب .

فعلى هذا البيان يكون المراد من قوله : « المعترض مستظهر من الجانبين » أن للمعترض أن يمنع فى الأول ويقول : لا نسلم أن المستند قاطع ؛ إذ من الجائز أن لا يكون كذلك ؛ لأن دليل الإجماع قد يكون ظنيا . وأن يمنع فى الثانى الدليل المتمسك به على عدم اشتراط القطع . ٨٢/أ

ص – (مسألة) : إنكار حكم الإجماع القطعى .

ثالثها المختار أن [1] نحو العبادات الخمس ، يكفر .

ش – المسألة الحادية والعشرون : إنكار حكم الإجماع الظنى – وهو السكوتى ، والمنقول بطريق الآحاد – لا يوجب الكفر .

وإنكار حكم الإجماع القطعى هل يوجب الكفر أم لا ؟ فيه ثلاثة مذاهب :

الأول : يوجب الكفر مطلقا ؛ لأن إنكاره يتضمن إنكار سند قاطع ، وإنكار السند القاطع يتضمن إنكار صدق الرسول عليه السلام الموجب للكفر .

والثانى : لا يوجب الكفر مطلقا ؛ لأن أدلة أصل الإجماع ليست مفيدة للعلم . فالإجماع المتفرع عليها لا يفيد القطع . فلا يكون إنكاره موجبا للكفر .

وثالثها المختار عند المصنف : إن كان الإجماع فى أمر علم قطعا كونه من الدين ، كالعبادات الخمس ، كان إنكار حكمه يوجب الكفر وإلا فلا .

---

(١) ع : « وأن » . وزيادة الواو خطأ .

ص – مسألة : التمسك بالإجماع فيما لا تتوقف صحته عليه ، صحيح . كرؤية البارى ، عز وجل ، ونفى الشريك .

ولعبد الجبار فى الدنيوية قولان .

لنا دليل السمع .

ش – المسألة الثانية والعشرون : التمسك بالإجماع فيما لا يتوقف العلم بكون الإجماع حجة على العلم به (١) ، صحيح . مثل رؤية البارى ونفى الشريك لأن العلم بكون الإجماع حجة لا يتوقف على العلم بهما ؛ لأنا قبل العلم برؤية الله تعالى ونفى الشريك ، يمكننا أن نعلم صحة الإجماع .

وللقاضى عبد الجبار (٢) ، فى الأمور الدنيوية ، مثل الآراء والحروب قولان فى صحة التمسك به (٣) .

لنا أن الدليل السمعى دل على التمسك به مطلقا ، من غير تقييد . فوجب المصير إليه ؛ لأن الأصل عدم التقييد .

* * *

---

(١) وفيما تتوقف حجية الإجماع عليه ، كوجود البارى وصحة الرسالة ودلالة المعجزة ، فلا يصح التمسك بالإجماع فيه ... لأنه دور . هكذا فى شرح العضد ، ٢ : ٤٤ .

(٢) هو عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمذانى الأسد آبادى ، أبو الحسين ، قاض ، أصولى كان شيخ المعتزلة فى عصره ، وهم يلقبونه : قاضى القضاة ، ولا يطلقون هذا اللقب على غيره . ولى القضاء بالرى .

انظر : فرق وطبقات المعتزلة ص ١١٨ – ١٢٠ ، ولسان الميزان ٣ : ٣٨٦ ، والأعلام ٤ : ٤٧ .

(٣) انظر : المعتمد ٢ : ٤٩٤ .

[اشتراك الأدلة الشرعية فى السند والمتن]

ص – ويشترك الكتاب والسنة والإجماع فى السند والمتن .

فالسند : الإخبار عن طريق المتن .

ش – لما فرغ من الأبحاث المخصوصة بكل واحد من الأدلة الثلاثة ، شرع فى الأبحاث المشتركة بين الثلاثة ، فقال :

« ويشترك الكتاب والسنة والإجماع فى السند والمتن . فالسند : إخبار عن طريق المتن » .

أعنى بيان أن كل واحد من الثلاثة ، بطريق ثبوته ، إما بالتواتر أو الآحاد .

ص – والخبر قول مخصوص للصيغة والمعنى .

فقيل : لا يحد لعسره .

ش – أى الخبر اسم لقول له صيغة ومعنى مخصوصان .

واختلف فى تحديده . فقيل : لا يمكن تحديده لعسره ، كما قيل فى العلم .

ص – وقيل : لأنه ضرورى من وجهين :

الأول أن كل أحد [1] يعلم أنه موجود ضرورة . فالمطلق أولى .

ش – قال الإمام فخر الدين الرازى : الخبر غنى عن التعريف ؛ لأنه ضرورى من وجهين :

---

(١) ع : « واحد » بدل « أحد » .

الأول : أن كل أحد يعلم بالضرورة أنه موجود ، أى يعلم معنى قوله : « أنا موجود » من حيث وقوع النسبة فيه على وجه يحتمل الصدق والكذب ، وهو خبر خاص . فمطلق الخبر الذى هو جزء هذا الخبر الخاص أولى أن يكون ضروريا [١] .

ص – والاستدلال على أن العلم ضرورى ، لا ينافى كونه ضروريا .

بخلاف الاستدلال على حصوله ضرورة .

ش – هذا جواب دخل مقدر .

توجيهه أن يقال : الاستدلال على أن مطلق الخبر ضرورى ، ينافى دعوى ضرورته ؛ لأن الضرورى هو الذى لا يتوقف على دليل ونظر .

وتقرير الجواب أن يقال : استدللنا على أن العلم بالخبر ضرورى ، لا على حصول الخبر ضرورة . والاستدلال على أن العلم بالخبر ضرورى ، لا ينافى كون الخبر ضروريا ؛ لأن توقف ضرورة العلم بالخبر على الدليل والنظر ، لا يستلزم توقف ضرورة الخبر عليهما .

بخلاف الاستدلال على حصول الخبر ضرورة ؛ فإنه يكون منافيا لكون الخبر ضروريا .

فالحاصل أنه يجوز أن يكون الشىء ضروريا ، وضرورته نظرية ، والاستدلال على الثانى لا ينافى دعوى ضرورته .

---

(١) انظر : المحصول جـ ٢ / ق ١ : ٣١٤ .

ص – ورد بأنه يجوز أن (١) يحصل ضرورة ولا نتصوره .

أو بتقدم (٢) تصوره .

والمعلوم ضرورة ثبوتها أو نفيها .

وثبوتها غير تصورها (٣) .

ش – أجاب المصنف عن الوجه الأول بأن علم حصول الخبر ضرورة . ولا يلزم من حصول الخبر ضرورة ، تصوره أو تقدم تصوره ؛ لأن حصول الشيء لا يستلزم تصوره . والمتنازع فيه تصور الخبر لا حصوله .

فإن قيل : إذا كان العلم بحصول الخبر ضروريا ، يكون تصور الخبر أيضا ضروريا ؛ لأن العلم بحصول الخبر هو تصوره .

أجيب (٤) بأن العلم بحصول الخبر هو العلم بثبوت النسبة أو نفيها . وثبوت النسبة غير تصورها .

وفيه نظر ؛ لأن المعترض ما قال : إن حصول الخبر هو تصوره ، بل قال : العلم بحصول الخبر ، هو تصوره . ولا يمكن أن يقال : إن العلم بحصول الخبر غير تصوره .

ص – الثاني : التفرقة بينه وبين غيره ضرورة (٥) .

---

(١) « يجوز أن » ساقط من ع . وفى المنتهى كما أثبتناه (ص ٤٧) .

(٢) فيما عدا ط ، ع : تقدم .

(٣) العبارة من قوله « نتصوره » إلى قوله « غير تصورها » ساقطة من البابرتى

(٤) المجيب هو الخنجى . انظر : النقود والردود ٢٠٦ ب .

(٥) من قوله « الثانى » إلى قوله : « ضرورة » ساقط من البابرتى .

وقد تقدم مثله [١] .

ش – الوجه الثانى أنا ندرك بالضرورة التفرقة بين الخبر وغيره من الاستفهام والأمر والنهى . والتفرقة بين الشيئين مسبوقة بتصورهما ، فيكون تصور هذه الأمور بديهيا ، لأن السابق على البديهى أولى أن يكون بديهيا .

قال المصنف : « وقد تقدم مثله » .

ولم يتقدم فى هذا المختصر مثل هذا الدليل .

وقد قيل فى جوابه : إن التفرقة بين الشيئين غير مسبوقة بتصورهما بطريق الحقيقة .

ص – قال القاضى [٢] والمعتزلة : الخبر : الكلام الذى يدخله الصدق والكذب .

---

(١) قال التفتازانى (٢ : ٤٦) : « وقد تقدم مثله » إشارة إلى ما ذكر فى العلم ... ولما لم يذكر فى المختصر هذا الدليل الثانى فى بحث العلم حمل جمهور الشارحين كلامه فى هذا المقام من المختصر على أنه غفل فظن أنه قد ذكر هذا السؤال والجواب فى العلم كما فى المنتهى . وذهب بعضهم إلى أنه إشارة إلى ما ذكر فى جواب الاستدلال السابق من أن العلم بحصول أمر لا يتوقف على تصور حقيقته فههنا أولى أن لا يتوقف العلم بحصول التفرقة بين هذه الحقائق على تصوراتها ، فاستحسنه المحقق (أى العضد) .

وانظر أيضا شرح العضد ٢ : ٤٦ .

(٢) قال التفتازانى (٢ : ٤٦) « الظاهر على ما عرف من دأبه فى هذا الكتاب أنه القاضى أبو بكر . لكن صرح الآمدى وجمهور الشارحين بأنه القاضى عبد الجبار وهو من المعتزلة .

وكذا فى النقود والردود ٢٠٧ ب وتعريف الخبر عند القاضى أبو بكر هو : « إنه كلام يصح أن يدخله الصدق ، أو الكذب » . انظر : التمهيد للباقلانى ص ٣٧٩ .

واعترض بأنه يستلزم اجتماعهما ، وهو محال . لا سيما فى خبر الله تعالى .

أجاب القاضى بصحة دخوله لغة .

فورد أن الصدق : الموافق للخبر ، والكذب نقيضه . فتعريفه به دور .

ولا جواب عنه .

وقيل : التصديق أو التكذيب ، فيرد الدور .

وأن الحد يأبى « أو » .

وأجيب بأن المراد ، قبول أحدهما .

ش — قال القاضى والمعتزلة فى تعريف الخبر : الكلام الذى يدخله الصدق والكذب .

فـ « الكلام » جنس يشمل الخبر وغيره .

وقوله : « الذى يدخله الصدق والكذب » يخرج الأمر والنهى والاستفهام وسائر الإنشاءات .

واعترض على هذا الحد بأنه يستلزم اجتماع الصدق والكذب فى كل خبر ؛ لأن الواو يقتضى الجمع . لكن اجتماعهما محال ؛ لأن الخبر قد يكون كاذبا لا يدخله الصدق أصلا ، مثل قولنا : الإثنان فرد ، والثلاثة زوج .

وقد يكون صادقا لا يدخله الكذب أصلا ، كالبديهيات ، لاسيما فى خبر الله تعالى ، فإن احتمال الكذب فى خبر الله أشد استحالة ، لا لنفس كونه خبرا ، بل لخصوصية كونه خبر الله تعالى .

وقد قيل [١] فى تقرير هذا الاعتراض أنه يقتضى اجتماع الصدق والكذب ، وهو محال ؛ لأن الصدق والكذب متقابلان ، والمتقابلان لا يجوز اجتماعهما .

وفيه نظر ؛ لأن المتقابلين يمتنع اجتماعهما فى زمان واحد ، أما فى زمانين فلا . والواو لا تقتضى اجتماع المعطوف والمعطوف عليه فى زمان واحد ، بل تقتضى اجتماعهما مطلقا .

أجاب القاضى بأن الخبر الصادق [صح] [٢] دخول الكذب عليه لغة ، أى من حيث مفهومه لغة ، من غير اعتبار خصوصية المادة . [وكذا صح دخول الصدق على الخبر الكاذب] [٣] .

وخبر الله تعالى ، والضروريات إنما يمتنع دخول الكذب عليه من خارج مفهوم الخبر ؛ لأن الدليل دل على أن كلام الله تعالى ، والضروريات ، يمتنع أن تكون كاذبة .

ولما اعتبر القاضى فى تعريف الخبر صحة دخوله لغة ، سقط الاعتراض المذكور .

وقد ورد عليه أن الصدق هو الموافق للخبر والكذب نقيضه ، أعنى الخبر الغير الموافق للخبر ، فيتوقف تعريف الصدق والكذب على الخبر . فتعريف الخبر بهما دور . ولا جواب عن لزوم الدور .

---

(١) القائل هو القطبى . انظر : النقود والردود ٢٠٧ ب .
(٢) فى الأصل : يصح .
(٣) فى الأصل و أ : « وكذا صح دخول الكذب على الخبر الصادق » وفيه خطأ .

قيل (١) : فيه نظر ؛ لأن الدور إنما يلزم أن لو عرفنا الخبر بالصدق والكذب المصطلحين ، وهما بالخبر المصطلح . أما لو عرفناه بالصدق والكذب اللغويين أو بالمصطلحين (٢) ، ثم عرفناهما بالخبر اللغوى ، لم يلزم الدور . ٨٣/أ

وهذا النظر ضعيف ؛ لأنه إنما يصدق ذلك لو كان لكل من الصدق والكذب والخبر مفهومان ، لغوى واصطلاحى ، وليس كذلك ؛ لأن مفهومهما اللغوى بعينه مفهومهما الاصطلاحى ، فلا يسقط الدور .

قيل (٣) : الجواب عن لزوم الدور أن المعنى الذى علق به لفظ الخبر معلوم بالضرورة ، متميز لكل أحد ، غير معلوم من حيث علق به لفظ الخبر ، فعرفه من هذا الوجه بالصدق والكذب . فلا يلزم الدور .

وفيه نظر ؛ لأن هذا التعريف بناء على كون مدلول الخبر ضروريا والمصنف لم يسلم بداهته .

وفى تعريف المصنف الصدق بالموافق للخبر تساهل .

وقيل فى تعريف الخبر : إنه الكلام الذى يدخله التصديق أو التكذيب (٤) .

والاعتراض الأول – وهو استلزام اجتماع الصدق والكذب – لم يرد

(١) القائل هو القطبى . انظر : النقود والردود ٢٠٨ ب .
(٢) د : المصطلحين .
(٣) القائل هو الخنجى . انظر : النقود والردود ٢٠٨ ب .
(٤) انظر : الإحكام للآمدى ٢ : ٩ .

ههنا ؛ لأن « أو » لا يقتضى الاجتماع ، ولكن يرد الدور ؛ لأن التصديق هو الإخبار عن كون المتكلم صادقا فيتوقف معرفته على الصادق ، والصادق على الصدق ، والصدق على الخبر ، فيلزم الدور . وفى هذا الدور توقف الشيء على نفسه بثلاث مراتب ، وفى الأول بمرتبة واحدة .

وأيضا يرد على هذا التعريف أنه يشتمل على لفظ « أو » وهو للتشكيك والترديد ، والحد يأباه .

وأجيب عن هذا بأن المراد أن الخبر يدخله أحدهما لا على التعيين ، وليس فى دخول أحدهما لا على التعيين تردد ، بل التردد فى دخول أحدهما على التعيين ، وهو غير معتبر فى الحد .

ص – وأقربها قول أبى الحسين : كلام يفيد بنفسه نسبة .

قال : « بنفسه » ليخرج نحو « قائم » ؛ لأن الكلمة [عنده] (١) كلام ، وهى تفيد نسبة مع الموضوع .

ويرد عليه باب « قم » ونحوه ؛ فإنه كلام يفيد بنفسه نسبة ، إما لأن القيام (٢) منسوب ، وإما لأن الطلب منسوب .

ش – قال المصنف : وأقرب الحدود المذكورة للخبر إلى الصواب قول أبى الحسين (٣) : الخبر كلام يفيد بنفسه نسبة (٤) .

---

(١) الأصل ، ب ، جـ ، د : عندهم .

(٢) البابرتى : « القائم » بدل « القيام » .

(٣) هو محمد بن على بن الطيب ، أحد أئمة المعتزلة ، وكان يشار إليه بالبنان فى علمى الأصول والكلام . له تصانيف كثيرة منها كتاب المعتمد فى الأصول . وهو كتاب كبير اعتمد عليه الإمام فخر الدين الرازى فى تأليف كتابه المحصول ، كما اعتمد على كتاب المستصفى للغزالى . توفى سنة ٤٣٦ هـ .

انظر : فرق وطبقات المعتزلة ١٢٥ – ١٢٦ ، وتاريخ بغداد ١٠٠/٣ ، والفتح المبين ٢٣٧/١ .

(٤) قال أبو الحسين فى المعتمد ما نصه : « والأولى أن نحد الخبر بأنه كلام =

والمراد من النسبة : إضافة أمر إلى أمر بنفى أو إثبات بحيث يحسن السكوت عليه . يدل على ذلك قوله : « يفيد » .

وإنما قال : « بنفسه » ليخرج عنه نحو « قائم » من المشتقات والأفعال ؛ فإنها داخلة فى حد الكلام ؛ لأن الكلمة عند أبى الحسين ومن تابعه كلام ، لكن لا يفيد بنفسه نسبة ، بل يفيد مع الموضوع ، فإن « قائم » فى قولنا « زيد قائم » يفيد نسبة القيام إلى ضمير « زيد » لكن لا بنفسه ، بل بواسطة « زيد » الذى هو الموضوع .

ويرد على طرد هذا التعريف باب « قم » أى فعل الأمر ونحوه ، كالنهى والاستفهام وسائر الإنشاءات ؛ فإنه يصدق عليها هذا التعريف ؛ لأنها كلام يفيد بنفسه نسبة ؛ لأن « قم » يفيد بنفسه نسبة القيام إلى المخاطب ، أو نسبة الطلب إلى الأمر .

وقس عليه باقى الإنشاءات .

ص – والأولى : الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجية .

ونعنى [(١)] الخارج عن كلام النفس .

فنحو طلبت القيام ، حكم بنسبة لها خارجى ، بخلاف « قم » .

ش – اعلم أن أولى الحدود عند المصنف للخبر أنه : الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجية .

= يفيد بنفسه إضافة أمر من الأمور إلى أمر من الأمور ، نفيا أو إثباتا » . (٢ : ٥٤٤) .

(١) فيما عدا ط : يعنى .

ويعنى بالكلام : ما تضمن كلمتين بالإسناد . فيخرج عنه الكلمة ، والمركب الإضافى ، والمركب التقييدى ؛ لأنه ليس واحد منها [١] بكلام .

والمراد بالنسبة الخارجية : الأمر الخارج عن كلام النفس الذى تعلق به كلام النفس بالمطابقة واللامطابقة . مثل قولنا : زيد قائم ؛ فإنه يدل على الحكم الموجود فى النفس ، وهو إسناد القيام إلى زيد بالإثبات .

ويسمى هذا الحكم كلام النفس . وهو متعلق بأمر آخر من حيث المطابقة واللامطابقة .

ويسمى ذلك الأمر النسبة الخارجية .

فيدخل فى هذا التعريف مثل : طلبت القيام ، فإنه [قد] [٢] حكم [فيه] [٣] لها خارجى ، وهو نسبة طلب القيام إلى المتكلم فى الزمان الماضى .

وهذه النسبة خارجة عن الحكم النفسى [تعلق بها الحكم النفسى] [٤] .

بالمطابقة أو اللامطابقة . بخلاف « قم » فإنه متعلق بالحكم النفسى ، وليس له متعلق خارجى .

---

(١) د : « منهما » بدل « منها » .

(٢) زيادة مما سوى الأصل .

(٣) زيادة من د . وفى أ : قد حكم بها .

(٤) مكرر فى الأصل .

ص – ويسمى غير الخبر إنشاء وتنبيها . ومنه الأمر ، والنهى ، والاستفهام ، والتمنى ، والترجى ، والقسم ، والنداء .

ش – ويسمى الكلام الذى هو غير الخبر : إنشاء وتنبيها .

ومن التنبيه : الأمر ، والنهى ، والاستفهام ، والتمنى ، والترجى ، والقسم ، والنداء .

ولم يفرق المصنف بين التنبيه والإنشاء .

وقال بعض : الكلام الذى لم يحتمل الصدق والكذب ، يسمى إنشاء . فإن دل بالوضع على طلب الفعل ، يسمى أمرا ، وإن دل على طلب الكف ، يسمى نهيا ، وإن دل على طلب الإفهام ، يسمى استفهاما ، وإن لم يدل بالوضع على طلب يسمى تنبيها . ويندرج فيه التمنى ، والترجى ، والقسم ، والنداء .

ص – والصحيح أن [نحو] (١) « بعت » و « اشتريت » و « طلقت » التى يقصد بها الوقوع ، إنشاء ؛ [لأنها] (٢) لا خارج لها .

ولأنها لا تقبل صدقا ولا كذبا .

ولو كان خبرا – لكان ماضيا ولم يقبل التعليق .

ولأنا نقطع بالفرق بينهما . ولذلك لو قال للرجعية : طلقتك – سئل .

---

(١) زيادة من ط ، ع ، والبابرتى .

(٢) الأصل ، ب ، جـ ، د : « لأنه » بدل « لأنها » .

ش – اختلفوا فى أن الصيغ التى يقصد بها الوقوع ، أى الصيغ المستعملة فى الشرع لتستحدث بها الأحكام ، مثل « بعت » و « اشتريت » و « طلقت » هل هو إخبار أم إنشاء ؟

والصحيح أن مثل هذه إنشاء ، لأربعة وجوه :

الأول : أنه غير محكوم فيه بنسبة خارجية ؛ إذ لا خارج له . والكلام الذى لم يحكم فيه بنسبة خارجية ، إنشاءٌ .

الثانى : أن مثل هذه الصيغ غير قابلة ألصدق والكذب : (١) [فلا يكون خبرا ؛ لأن الخبر قابل للصدق والكذب] (١) لأن قبول الصدق والكذب وإن لم يصلح لأن يكون معرفا للخبر ، إلا أنه يكون خاصة مساوية له .

الثالث : أنه لو كان خبرا لكان ماضيا ؛ لأن صيغته صيغة الماضى والتالى باطل ؛ لأنه لو كان ماضيا لم يقبل التعليق ؛ لأن التعليق هو توقيف دخول الشىء فى الوجود على دخول غيره فى الوجود . وما دخل فى الوجود لا يمكن توقيف دخوله فى الوجود على دخول غيره .

الرابع : لو كان خبرا لم يقطع بالفرق بينه وبين غيره من الأخبار فى كونهما خبرين . والتالى باطل ؛ لأنا نفرق قطعا بين « طلقت » إذا قصد به [وقوع] (٢) الطلاق و « طلقت » إذا قصد به الإخبار .

والذى يؤكد هذا الفرق أنه لو قال الرجل للمطلقة الرجعية :

---

(١) زيادة مما سوى الأصل .

(٢) فى الأصل : الوقوع .

« طلقتك » سئل عنه ماذا تريد بقولك ، إيقاع الطلاق أو الإخبار عن الطلاق السابق ؟ ولولا الفرق ، لم يسأل .

ص – الخبر صدق أو [١] كذب ؛ لأن الحكم إما مطابق للخارجى أو لا .

الجاحظ : إما مطابق مع الاعتقاد ونفيه ، أو لا مطابق مع الاعتقاد ونفيه . والثانى [٢] فيهما ليس بصدق ولا كذب ؛ لقوله تعالى : ﴿ ٱفْتَرَى عَلَى اللهِ كَذِباً أَمْ بِهِ جِنَّةٌ ﴾ .

والمراد الحصر ، فلا يكون صدقا ؛ لأنهم لا يعتقدونه .

وأجيب بأن المعنى : ٱفترى أم [٣] لم يفتر ، فيكون مجنونا ؛ لأن المجنون لا افتراء له ، [سواء] [٤] قصد أو لم يقصد للجنون .

ش – لما فرغ من تعريف الخبر شرع فى تقسيمه .

والخبر ينقسم إلى صدق وكذب ، ولا واسطة بينهما عند الجمهور .

ولأن الحكم الذى هو مدلول الخبر إما مطابق للواقع أو لا . فإن كان مطابقا ، فهو صدق ، سواء كان معه اعتقاد المطابقة أو لا . وإن كان غير مطابق فهو كذب ، سواء كان معه اعتقاد المطابقة أو لا .

---

(١) فيما عدا ط ، ع : « و » بدل « أو » .

(٢) ط : فالثانى .

(٣) ط : أو بدل « أم » .

(٤) زيادة من ط ، ع .

وذهب الجاحظ (١) إلى أن الخبر لا ينحصر فى الصدق والكذب ، بل يكون بينهما واسطة . وذلك لأن الخبر إما مطابق أو غير مطابق . فإن كان مطابقا ، فإما أن يكون معه اعتقاد المطابقة أو لا . والثانى إما أن يكون معه اعتقاد اللامطابقة أو لا . وإن كان غير مطابق ، فإما أن يكون معه اعتقاد اللامطابقة أو لا . والثانى إما أن يكون معه اعتقاد المطابقة أو لا .

فهذه ستة أقسام .

والأول منها – وهو الخبر المطابق مع اعتقاد المطابقة – صدق والرابع – وهو الخبر الغير المطابق مع اعتقاد عدم المطابقة – كذب . والأربعة الباقية ليس بصدق ولا كذب .

فقولهِ : « والثانى فيهما » إشارة إلى هذا الأقسام الأربعة ؛ لأن المطابق (٢) مع نفى اعتقاد المطابقة انقسم إلى قسمين . وغير المطابق مع نفى اعتقاد اللامطابقة انقسم أيضا إلى قسمين .

---

(١) هو عمرو بن بحر بن محبوب الكنانى بالولاء الليثى ، أبو عثمان ، الشهير بالجاحظ كبير أئمة الأدب ورئيس الفرقة الجاحظية من المعتزلة . وله تصانيف كثيرة ولد سنة ١٦٣ هـ وتوفى سنة ٢٥٥ هـ .

انظر : طبقات المعتزلة ص ٧٣ ، وأمراء البيان ص ٣١١ – ٣٨٧ ، وتاريخ بغداد ١٢ : ٢١٢ – ٢٢٠ ، والكامل ٧ : ٧١ ، ومعجم الأدباء لياقوت ١٦ : ٧٤ – ١١٤ ، ومروج الذهب ٤ : ١٩٥ ، وكنوز الأجداد ٧٤ – ٨٧ ، وبغية الوعاة ٢ : ٢٢٨ ، واللباب ١ : ٢٤٨ .

(٢) د : المطابقة .

مثال الصدق قولنا : زيد فى الدار ، إذا كان فيها مع اعتقاد أنه فيها .

مثال الكذب قولنا : زيد فى الدار ، إذا لم يكن فيها مع اعتقاد أنه ليس فيها .

واستدل الجاحظ بقوله تعالى : ﴿ أَفْتَرَى عَلَى اللهِ كَذِباً أَمْ بِهِ جِنَّةٌ ﴾ (١) .

ووجه التمسك به أنه لما أخبر الرسول – عليه السلام – عن نبوة نفسه حصر الكفار [إخباره النبوة] (٢) فى الافتراء ، أى الكذب ، وإخبار من به جنة ، حصرا على منع الخلو . ويمتنع أن يكون الإخبار فى حالة الجنون كذبا ؛ لأنهم جعلوه [قسيم] (٣) الكذب وقسيم الشيء لا يدخل تحته . وليس بصدق ؛ لأنهم لا يعتقدون صدقه . فيثبت قسم آخر لا يكون صدقا ولا كذبا .

فإن قيل : الإخبار فى حال الجنون داخل فى الكذب ؛ لأن الافتراء هو الكذب عن التعمد . ولا يلزم من كونه قسيما للكذب عن تعمد ، أن لا يكون كذبا .

سلمنا أنه غير داخل فى الكذب عند من جعله قسيما للكذب . فيلزم أن يكون الواسطة عنده فى نفس الأمر .

---

(١) ٨ : سبأ – ٣٤ .
(٢) فى الأصل و أ : « إخبار النبوة » .
(٣) فى الأصل و أ : « قسم الكذب » .

والجواب عن الأول : الافتراء هو الكذب ، أعم من أن يكون عن تعمد أو لا ، والتقييد خلاف الأصل ، فلا يصار إليها إلا بدليل .

وعن الثانى أنه لو لم يكن واسطة بينهما ، لما قرر الله تعالى ما قالوه .

أجاب المصنف عنه بأن معنى الآية : افترى فى هذا الإخبار ، أو لم يفتر ، بل به جنون . وكلام المجنون ليس افتراء ، سواء قصد به الإفتراء أو لم يقصد للجنون ؛ فإنه يستلزم عدم خبرته كلامَه ؛ لأنه لا قصد له [يعتد به] (١) ولا شعور فلا يكون كلامه خبرا . فيكون مرادهم الحصر فى كونه خبرا كذبا أو ليس بخبر . فلم يثبت خبر لا يكون صدقا ولا كذبا .

ص – قالوا : قالت عائشة – رضى الله عنه – : ما كذب ، ولكنه وهم .

وأجيب (٢) بتأويل ما كذب عمدا .

ش – القائلون بثبوت الواسطة قالوا : قالت عائشة – رضى الله عنها – اعتذارا عمن ظهر عدم مطابقة خبره : ما كذب ولكنه وهم (٣) . نفت الكذب عن خبره ، والصدق أيضا منتف [عنه] (٤) بالاتفاق . فثبت خبر لا يكون صدقا ولا كذبا .

---

(١) فى الأصل : يعتمده .

(٢) « و » ساقطة من ع ، ط .

(٣) لما روى ابن عمر رضى الله عنه : « إن الميت ليعذب ببكاء أهله » قالت عائشة رضى الله عنها : ما كذب ولكنه وهم . وسيأتى تخريج الحديث .

(٤) زيادة مما سوى الأصل .

أجاب بأنها ما نفت الكذب ، بل نفت الكذب المتعمد . ولا يلزم من انتفاء الكذب المتعمد عنه انتفاء الكذب مطلقا .

ص – وقيل : إن كان معتقدا فصدق وإلا فكذب ؛ لقوله تعالى : ﴿ إِنَّ الْمُنَافِقِيْنَ لَكَاذِبُوْنَ ﴾ .

وأجيب : لكاذبون فى شهادتهم .

وهى لفظية .

ش – قيل : إن الخبر منحصر فى الصدق والكذب ، لا على الوجه الذى اعتبره الجمهور .

بيانه أن الخبر إما أن يكون مطابقا للواقع ومعتقدا مطابقته أو لا ، والأول صدق ، والثانى كذب .

ولا فرق بين الصدق بهذا التفسير ، والصدق بتفسير الجاحظ (١) . وأما الكذب فهو أعم بهذا التفسير من الكذب عند الجاحظ ؛ فإن الأقسام الأربعة التى ليست بصدق ولا كذب عند الجاحظ ، تكون كذبا بهذا التفسير .

والدليل على اعتبار اعتقاد المطابقة فى الصدق قوله تعالى : ﴿ إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوْا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللهِ ۗ وَاللهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُوْلُهُ وَاللهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِيْنَ لَكَاذِبُوْنَ ﴾ (٢) فإن الله تعالى كذّب المنافقين فى إخبارهم عن رسالة محمد ، عليه السلام .

---

(١) راجع حاشية السعد على شرح العضد ٢ : ٥٠ .
(٢) ١ : المنافقون – ٦٣ .

فلو كان الخبر المطابق بدون اعتقاد المطابقة صدقا ، لما كذّبهم الله تعالى ؛ لأن إخبارهم عن رسالته - عليه السلام - مطابق للواقع .

أجاب بأنا لا نسلم أن الله تعالى كذبهم فى إخبارهم عن الرسالة ، بل كذبهم فى شهادتهم . والشهادة الصادقة أن يشهد الشاهد بالمطابق مع كونه معتقدا . [و] (١) اعتقاد المطابقة شرط صدق الشهادة ، والمنافقون لما لم يكونوا معتقدين رسالته عليه السلام ، كانوا كاذبين فى شهادتهم .

وهذه المنازعة لفظية ؛ لأنه راجع إلى الاصطلاح .

ص - وينقسم إلى ما يعلم صدقه ، وإلى ما يعلم كذبه ، وإلى ما لا يعلم واحد منهما .

فالأول : ضرورى . بنفسه كالمتواتر .

وبغيره ، كالموافق للضرورى .

ونظرى ، كخبر الله تعالى - ورسوله - ﷺ - والإجماع ، أو (٢) الموافق للنظر (٣) .

والثانى : المخالف لما علم صدقه (٤) .

---

(١) فى الأصل و أ : « أو » بدل « و » .
(٢) أ ، ط ، ع : « و » بدل « أو » والصحيح ما أثبتناه .
(٣) البابرتى : « النظرى » بدل « النظر » .
(٤) « صدقه » ساقط من د . وفى ب : لما علم الله صدقه .

والثالث : قد يظن صدقه ، كخبر العدل .

وقد يظن كذبه ، كخبر الكذاب (١) .

وقد يشك ، كالمجهول .

ش – هذا تقسيم آخر للخبر .

والخبر ينقسم إلى خبر يعلم صدقه ، وإلى خبر يعلم كذبه ، وإلى خبر لا يعلم واحد من صدقه وكذبه .

والأول – وهو ما علم صدقه – إما ضرورى أو غير ضرورى . والضرورى إما ضرورى بنفس الخبر بتكرر الخبر من غير نظر ، كالمتواتر .

أو ضرورى بغير نفس الخبر ، بل لكونه موافقا للضرورى .

ونعنى بالموافق للضرورى ما يكون متعلقه معلوما لكل أحد من غير كسب وتكرز .

وغير الضرورى إما نظرى كخبر الله تعالى وخبر الرسول والإجماع . فإن كل واحد منهما (٢) علم صدقه بالنظر والاستدلال .

وإما موافق للنظر – وهو الخبر الذى علم متعلقه بالنظر – كقولنا : العالم حادث .

والثانى – وهو ما علم كذبه – هو الخبر المخالف لما علم صدقه

---

(١) البابرتى : « وقد يظن كذبه كخبر العدل وقد يظن كذبه كخبر الكذب » إلخ وفيه خطأ .

(٢) فيما سوى ب : منهما .

بأحد الاعتبارات المذكورة ، كقولنا : الكل ليس بأعظم من الجزء .

والثالث – وهو ما لا يعلم صدقه ولا كذبه – قد يظن صدقه ، كخبر العدل ؛ لرجحان صدقه على كذبه . وقد يظن كذبه كخبر الكذاب ؛ لرجحان كذبه على صدقه . وقد لا يظن صدقه ولا كذبه ، بل يشك فى صدقه وكذبه ، كخبر مجهول الحال .

ص – ومن قال : كل خبر لم يعلم صدقه فكذب قطعا ؛ لأنه لو كان صدقا (١) لنصب عليه دليل ، كخبر مدعى الرسالة ، فاسد بمثله فى النقيض .

ولزوم كذب كل شاهد ، [وكفر] (٢) كل مسلم .

وإنما كذب المدعى للعادة .

ش – قال قوم : كل خبر لم يعلم صدقه ، لا بالضرورة ولا بالنظر والدليل ، فهو كذب قطعا ؛ لأنه لو كان صدقا لما أخلاه الله تعالى عن نصب دليل كاشف عن صدقه ، كخبر من ادعى الرسالة ؛ فإنه إذا كان صدقا نصب عليه المعجزة ، وإذا كان كذبا لم تنصب .

أجاب بأن هذا فاسد ؛ لأنه تعارض بمثله فى نقيضه ، كما يقول : لو كان [كذبا] (٣) ، لما أخلاه الله تعالى عن نصب دليل كاشف عن كذبه .

---

(١) ط ، ع : « صادقا » بدل « صدقا » .

(٢) فى الأصل و ب : « وكذب » بدل « وكفر » وفى شرح العضد : « أى كذب كل مسلم » وقال التفتازانى : وفى المتن « كفر كل مسلم » والمقصود واحد . (٢ : ٥١) ، وفى المنتهى « كفر كل مسلم » .

(٣) فى الأصل : « كاذبا » بدل « كذبا » .

وأيضا يلزم كذب كل شاهد ، إذا لم يعلم صدقه [وكفر] (١) كل مسلم .

وأيضا الملازمة ممنوعة .

وما ذكره فى بيانها لا يدل على صدقها ؛ لأن كذب مدعى الرسالة ليس لأجل عدم نصب دليل على صدقه ، بل لأجل العادة ؛ فإن الرسالة عن الله تعالى على خلاف المعتاد ، والعادة تقضى بكذب الخبر المخالف للعادة من غير دليل .

بخلاف الإخبار عن الأمور المعتادة ، فإن العادة لا تقضى بكذبه من غير دليل .

ص – وينقسم إلى متواتر وآحاد .

فالمتواتر خبر جماعة مفيد بنفسه العلم بصدقه .

وقيل « بنفسه » ، ليخرج ما (٢) علم صدقهم (٣) فيه بالقرائن الزائدة على ما لا ينفك عنه عادة وغيرها .

ش – هذا تقسيم آخر للخبر .

والخبر ينقسم إلى متواتر وآحاد .

والمتواتر لغة مجىء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما .

---

(١) فى الأصل و أ ، د : « وكذب » بدل « وكفر » . وفى ب : « كذب كل حكم » وهو خطأ .

(٢) ع : « من » بدل « ما » .

(٣) أ ، د : « صدقه » بدل « صدقهم » .

٨٥/أ قال الله تعالى : ﴿ ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَا ﴾ (١) . أى رسولا بعد رسول بفترة بينهما .

وفى الاصطلاح المتواتر : خبر جماعة مفيد بنفسه العلم بصدقه .

فالخبر كالجنس يشمل المتواتر وغيره . وبإضافته إلى الجماعة ، يخرج عنه خبر الواحد .

وقوله : مفيد العلم ، يخرج خبر جماعة لا يفيد العلم ، بل الظن .

وإنما قال : « بنفسه » ليخرج الخبر الذى علم صدق المخبرين فيه بسبب القرائن الزائدة على ما لا ينفك عن المتواتر عادة ، وغيرها .

وما لا ينفك عن المتواتر ، الشرائط المعتبرة فى المتواتر ، كما سيذكر .

والقرائن الزائدة المفيدة للعلم قد تكون عادية ، كالقرائن التى تكون على من يخبر عن موت والده ، من شق الجيوب والتفجع . وقد تكون عقلية ، كخبر جماعة تقتضى البديهة أو الاستدلال صدقه . وقد تكون حسية ، كالقرائن التى تكون على من يخبر عن عطشه .

ص — وخالفت السمنية فى إفادة المتواتر .

وهو بهت ؛ فإنا نجد العلم ضرورة بالبلاد النائية والأمم الخالية ، والأنبياء والخلفاء بمجرد الأخبار .

وما يوردونه من أنه كأكل طعام واحد ، وأن الجملة مركبة من الواحد .

---

(١) ٤٤ : المؤمنون — ٢٣ .

ويؤدى إلى تناقض المعلومين ، وتصديق (١) اليهود والنصارى فى « لا نبى بعدى » ، وبأنا نفرق بين الضرورى وبينه ضرورة ، وبأن الضرورى يستلزم الوفاق ، مردود .

ش – أكثر العقلاء اتفقوا على أن المتواتر يفيد العلم .

وخالفت السمنية – وهم قوم من الهند (٢) – فى إفادة المتواتر العلم .

وهو بهت ، أى باطل . فإن المتواتر يفيد العلم ، سواء كان إخبارا عن أمور موجودة فى زماننا ، أو أمور ماضية ؛ لأنا نجد بالضرورة العلم بالبلاد النائية ، كمكة وبغداد ومصر ، والأمم الماضية والأنبياء والخلفاء . وما ذلك العلم إلا من الخبر المتواتر .

---

(١) فى الأصل و ب ، و جـ : وإلى تصديق ... وفى د : وأنه يؤدى إلى تصديق .

(٢) وهم من عبدة « سومنات » وهى اسم لصنم كسره السلطان محمود الغزنوى ، وهم قائلون بالتناسخ ، ويحصرون العلم فى الحواس . قيل : إنهم فرقة من البراهمة والمشهور أنهم فرقة أخرى غير البراهمة . انظر ، القاموس المحيط ٤ : ٢٣٦ ، ومسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت ٢ : ١١٣ ، والمستصفى ١ : ١٣٢ ، وكشف الأسرار شرح البزدوى ٢ : ٣٦٢ .

نقول : الراجح عندنا أن السُّمَنِيَّة فرقة من البراهمة لأن المذهب الهندوكى يقسم الناس أربع طبقات : شُوْدْرْ ، وهم الخدام ، ووَيْشْ ، وهم التجار ، وكَثْرِىْ ، وهم المقاتلون الذين يدافعون عنهم ، وبِرَهْمَنْ ، وهم العلماء وقادة الناس فى العبادات . ولا يجوز فى المذهب الهندوكى أن يقرأ كتبهم المقدسة ويرأس الناس فى العبادات غير البراهمة .

وكانت السُّمَنِيَّةُ علماء وقادة الناس فى عباداتهم . ولأجل هذا رجحنا أنهم من البراهمة . والبراهمة هى جمع بِرَهْمَنْ .

والسمنية أوردوا وجوها فى بيان المتواتر لا يفيد العلم .

منها : أن إفادة الخبر العلم موقوفة على اتفاق جمع عظيم على الإخبار به ، وهو محال ، كاتفاقهم على أكل طعام واحد .

ومنها : أن خبر كل واحد لا يفيد العلم ، فخبر الجملة أيضا لا يفيد ؛ لأن الجملة مركبة من الواحد ، وحكم الجملة ، حكم كل واحد .

ومنها : أنه لو كان المتواتر يفيد العلم ، لأدى إلى تناقض المعلومين لأنه إذا تواتر خبر على وجود شىء فى وقت ، وتواتر خبر آخر على عدمه فى ذلك الوقت ، يلزم العلم بوجوده وعدمه فى ذلك الوقت .

ومنها : أنه لو أفاد المتواتر العلم ، لزم صدق اليهود والنصارى فى أخبارهم عن نبيهم بأنه قال : « لا نبى بعدى » . والتالى باطل للدليل القاطع على كذب هذا الخبر .

ومنها : أنا نفرق بالضرورة بين الضرورى وبين المتواتر ؛ لأنا إذا عرضنا على عقولنا أن الواحد نصف الإثنين ، وعرضنا على عقولنا وجود جالينوس (١) وجدنا الجزم بالأول أقوى وأكمل من الجزم بالثانى . فلو كان المتواتر مفيدا للعلم لم يوجد التفاوت بين الجزمين .

---

(١) حكيم فيلسوف من حكماء اليونان من مدينة « فرماغوس » . ظهر بعد ستمائة وخمس وستين سنة بعد وفاة بقراط ، وانتهت إليه الرئاسة فى عصره وهو الثامن من الرؤساء أولهم أسقلبيادس ، مخترع الطب ، وكان معلم جالينوس أرمينس الرومى وأخذ عن اغلوقن . وكان جالينوس فى أيام ملوك الطوائف فى أيام قباذا بن سابور ، وتوفى أيضا فى أيام ملوك الطوائف . وبينه وبين المسيح عليه السلام سبع وخمسون سنة . المسيح =

ومنها : أنه لو كان ضروريا ، لم يختلف فيه ؛ لأن الضرورى يستلزم الوفاق .

أجاب المصنف بأن هذه الوجوه مردودة .

فقوله : « وما يوردونه » مبتدأ وقوله « مردود » خبره .

أما رده من حيث الإجمال فإنها تشكيك فى الضروريات فلا يستحق الجواب .

وأما من حيث التفصيل فلأنا لا نسلم فى الأول امتناع اجتماع جمع عظيم على الأخبار .

ولا نسلم فى الثانى أنه إذا لم يكن كل واحد مفيدا للعلم ، لم يكن المجموع مفيدا له ، ولا نسلم أن حكم الجملة حكم كل واحد ؛ فإنه يصدق على كل واحد من آحاد العشرة أنه جزء العشرة ، ولا يصدق على العشرة أنه جزء العشرة .

ولا نسلم فى الثالث تناقض المعلومين . وذلك لأنه بتقدير تواتر ٨٥/ب
أحد الخبرين يمتنع تواتر نقيضه .

ولا نسلم فى الرابع لزوم صدق اليهود والنصارى ، وإنما يلزم لو تواتر خبرهم ، وهو ممنوع ؛ لأن القاطع دل على كذب خبرهم . وخبر الجمع العظيم إنما يكون متواترا إذا لم يكذبه قاطع .

= عليه السلام أقدم منه له كتب هامة فى الطب والعلوم والطبيعيات . وقيل : كان بعد المسيح بنحو مائتى عام . انظر : الفهرست لابن نديم ص ٤٠٢ ، وأخبار الحكماء للقفطى ٨٥ وما بعدها .

ولا نسلم فى الخامس أنه لو كان ضروريا لم يوجد التفاوت بينه وبين الضروريات ؛ لأن الضروريات قد تتفاوت فى الجزم بها .

ولئن سلم فلا يلزم منه المطلوب ؛ إذ حصول التفاوت يوجب أن لا يكون ضروريا ، ولا يوجب أن لا يكون مفيداً للعلم الذى هو المتنازع ههنا .

ولا نسلم فى السادس أن الضرورى يستلزم الوفاق . وذلك لأن السوفسطائية ينكرون الضروريات .

ص – والجمهور على أنه ضرورى .

والكعبى والبصرى : نظرى (١) .

وقيل بالوقف .

لنا : لو كان نظريا – لافتقر إلى توسط المقدمتين ، ولساغ الخلاف فيه عقلا .

ش – القائلون بكون المتواتر مفيدا للعلم اختلفوا فى أن العلم بصدق الخبر المتواتر الحاصل عقيب التواتر ضرورى أم لا .

فالجمهور على أنه ضرورى .

والكعبى (٢) والبصرى (٣) على أنه نظرى .

---

(١) ط : على أنه نظرى .

(٢) سبقت ترجمته فى ٤٨١ .

(٣) هو محمد بن أحمد بن محمد بن يعقوب بن مجاهد الطائى أبو عبد الله ، المتكلم ، صحب أبا الحسن الأشعرى . له تصانيف كثيرة فى الأصول ، منها : هداية المستبصر وعدة المستنصر ، ومنها كتاب فى أصول الفقه على مذهب مالك . توفى سنة ٣٧٠ هـ . وانظر لمذهبه المعتمد ٥٥٢/٢ . =

وقيل بالوقف .

لنا أن العلم بصدق المتواتر لو كان نظريا ، لافتقر إلى المقدمتين بين التواتر والعلم ؛ لأن النظرى يفتقر إلى النظر ، وهو ترتيب المقدمتين . والتالى باطل بالبديهة .

وأيضا لو كان نظريا ، لجاز الخلاف فيه عقلا ؛ لأن النظرى قد يكون صوابا وقد يكون خطأ . والتالى ظاهر الفساد .

قيل : لا نسلم الملازمة ؛ لأن تسويغ الخلاف عقلا إنما يكون فى العلوم النظرية التى مقدماته نظرية . وأما العلوم النظرية التى مقدماتها ضرورية فلا يتصور الخطأ فيها .

أجيب عنه بأنه ليس من ذلك القبيل ؛ لأن [من] (١) مقدماته عدم جواز الكذب على الجمع العظيم . ومبنى ذلك على أن لا يكون [ثمة] (٢) مصلحة مشتركة بنفع الجميع ، وأن لا يجوز الكذب على الجميع كما جاز على كل واحد . وكل واحدة من المقدمتين نظرية (٣) .

وفيه نظر .

أما أولا فلأنه كلام على المستند .

= انظر : تاريخ بغداد ٣٤٣/١ ، وشذرات الذهب ٧٤/٣ ، ٧٥ ، والفتح المبين ٢١٣/١ ، ومعجم المؤلفين ١٩/٩ .

(١) زيادة مما سوى الأصل .

(٢) ب ، د : ثم .

(٣) هذا قول الخنجى . انظر : النقود والردود ٢١٨ ب .

وأما ثانيا فلأنه يلزم منه خلاف المطلوب ؛ لأنه يلزم من هذا الجواب أن العلم موقوف على المقدمتين فيكون نظريا .

ص – أبو الحسين [١] : لو كان ضروريا لما افتقر .

ولا يحصل إلا بعد علم أنه من المحسوسات .

وأنهم عدد لا حامل لهم .

وأن ما كان كذلك ليس بكذب ، فيلزم النقيض .

وأجيب بالمنع . بل إذا حصل ، علم أنهم لا حامل لهم ، لا أنه [٢] مفتقر إلى سبق علم ذلك .

فالعلم بالصدق ضرورى وصورة الترتيب ممكنة فى كل ضرورى .

ش – قال [٣] قال أبو الحسين : لو كان العلم بصدق الخبر المتواتر ضروريا لم يفتقر حصول العلم بصدقه إلى توسط المقدمتين ؛ لأن الضرورى ما لا يفتقر إلى النظر . والتالى باطل ؛ لأن العلم لا يحصل إلا بعد أن يعلم أن المخبَر عنه من المحسوسات ، وأن يعلم أن المخبرين جمع [٤] عظيم لا داعى لهم إلى توافقهم على الكذب . وأن يعلم أن ما كان كذلك ، أى أن كل خبر عن محسوس أخبره جماعة لا داعى لهم إلى توافقهم على الكذب ، لا يكون كذبا . وأن يعلم أنه إذا لم يكن الخبر كذبا ، يلزم أن يكون صدقا .

---

(١) ط ، ع : وأبو الحسين .

(٢) ع : لأنه .

(٣) انظر : المعتمد ٢ : ٥٥٢ .

(٤) فى الأصل : جميع . وهو خطأ .

وإليه أشار بقوله : فيلزم [النقيض] (١) .

أجاب بأنا لا نسلم أن العلم بصدق الخبر المتواتر يتوقف على العلم بهذه الأمور ، بل إذا حصل العلم بصدقه علم أنهم لا داعى لهم على توافقهم على الكذب . لا أن العلم بصدق الخبر المتواتر يفتقر إلى سبق علم تلك الأمور ، فيكون العلم بصدق الخبر ضروريا .

٨٦/أ فإن قيل : إذا كان العلم بصدق المتواتر ضروريا لم يمكن صورة الترتيب فيه .

أجيب بأن صورة الترتيب ممكنة فى كل ضرورى ، حتى فى أجلى البديهيات كقولنا : الشىء إما أن يكون ، وإما أن لا يكون ، بأن يقال : الكون [واللاكون] (٢) متقابلان ، والمتقابلان يمتنع اتصاف الشىء الواحد بهما .

ص – قالوا : لو كان ضروريا – لعلم أنه ضرورى ضرورة .

قلنا : معارض بمثله .

ولا يلزم من الشعور بالعلم ضرورة الشعور بصفته .

ش – القائلون بكونه نظريا قالوا : لو كان العلم بصدق المتواتر ضروريا لعلم أنه ضرورى ضرورة ؛ إذ يستحيل حصول العلم الضرورى بالشىء مع عدم الشعور بضرورته . والتالى باطل .

أجاب أولا : بأنه معارض بمثله بأن يقال : لو كان نظريا لعلم أنه

---

(١) ب ، جـ ، د : نقيضه .
(٢) فى الأصل : واللا يكون . وهو خطأ .

نظرى ضرورة ؛ لاستحال كون الشيء نظريا مع عدم الشعور بكونه نظريا .

وثانيا : بأن حصول العلم لا يستلزم الشعور بالعلم ضرورة ، فضلا عن الشعور بكونه ضروريا .

ولئن سلمنا أن حصول العلم يستلزم الشعور به ضرورة ، ولكن لا نسلم أن الشعور بالعلم ضرورة يستلزم الشعور بصفته ضرورة ؛ فإن الشى قد يكون مشعورا به وصفته لا يكون مشعورا بها .

ص – وشرط المتواتر (١) تعدد المخبِرين تعددا (٢) يمنع الاتفاق والتواطؤ ، مستندين إلى الحس ، مستوين فى الطرفين والوسط . وعالمين ، غير محتاج إليه ؛ لأنه إن أريد الجميع فباطل ، وإن أريد البعض (٣) فلازم (٤) مما قيل .

وضابط العلم بحصولها ، حصول العلم ، لا أن ضابط حصول العلم سبق العلم بها .

ش – شرط المتواتر بحسب المخبرين أن يتعدد المخبرون تعددا يمنع اتفاقهم على الكذب بطريق الاتفاق أو بطريق المواضعة . وأن يكونوا مستندين فى أخبارهم إلى الحس لا إلى دليل عقلى . وأن يكونوا مستوين

---

(١) ع : التواتر .

(٢) « تعددا » ساقط من البابرتى .

(٣) فيما سوى ط ، ع : بعض .

(٤) البابرتى : « ما » بدل « مما » .

فى طرفين والوسط ، أى يكون طرفاه والوسط مستوين فى التعدد والاستناد إلى الحِسِّ .

وقد شرط بعضهم : كونهم عالمين بما أخبروه وهذا غير محتاج إليه . لأنه إن أريد علم جميعهم فباطل ؛ لأنه قد لا يكون جميعهم عالمين ، بل يكون بعضهم ظانين ، ومع هذا يحصل العلم . وإن أريد علم البعض فلا يحتاج إلى تعرضه ؛ لأن علم البعض لازم مما قيل من الشروط ، وهو الشرط الثانى ؛ لأن الاستناد إلى الحس يوجب أن يكون المُحِسُّون عالمين به .

وضابط العلم بحصول هذه الأمور حصول العلم بصدق الخبر المتواتر . فإنه إذا حصل العلم بصدق الخبر المتواتر ، علم أن هذه الشرائط حصلت ؛ لأن هذه الأمور لا تنفك عن العلم بصدق المتواتر . لا أن ضابط حصول العلم بصدق المتواتر سبق العلم بهذه الأمور ، على معنى أنه لا يحصل العلم بصدق المتواتر إلا بعد حصول العلم بهذه الأمور . لأنا قد بينا أن العلم بصدق الخبر لا يتوقف على العلم بهذه الأمور .

ص – وقطع القاضى بنقص (١) الأربعة ، وتردد فى الخمسة . وقيل : إثنا عشر ، وقيل : عشرون ، وقيل : أربعون ، وقيل : سبعون .

والصحيح : يختلف (٢) .

---

(١) ع : ينقص .

(٢) ع : مختلف .

وضابطه ما حصل العلم عنده ؛ لأنا نقطع بالعلم من غير علم بعددٍ مخصوص ، لا متقدما ولا متأخرا .

ويختلف باختلاف قرائن التعريف وأحوال المخبرين فى [١] الاطلاع عليها وإدراك المستمعين والوقائع .

ش - اختلفوا فى أقل عدد يحصل عنده العلم بصدق الخبر .

فمنم من عيَّن عددا ، ومنهم من لم يعين .

والمعينون اختلفوا فقطع القاضى أبو بكر بأن الأربعة ناقص لا يحصل العلم بهم . ولهذا يحتاج القاضى إلى عرض الشهداء الأربعة فى الزنا على المزكين . وتردد فى الخمسة فى أن أخبارهم هل يكون مفيدا للعلم أو لا ؟ فالستة عنده موجبة للعلم جزما .

وقيل : أقله إثنا عشر [عدد] [٢] نقباء موسى .

وقيل عشرون ؛ لقوله تعالى : ﴿ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُوْنَ
٨٦/ب صَابِرُوْنَ ﴾ [٣] أوجب الجهاد على العشرين .

وإنما خصهم بالجهاد لأنهم إذا أخبروا حصل العلم بصدقهم .

وقيل : أربعون ؛ لقوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِىُّ حَسْبُكَ اللهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ ﴾ [٤] . نزلت هذه الآية فى أربعين . فلو لم يكن

---

(١) جـ ، د ، ط ، ع : « و » بدل « فى » .

(٢) زيادة من د .

(٣) ٦٥ : الأنفال - ٨ .

(٤) ٦٤ : الأنفال - ٨ .

قول الأربعين مفيد العلم ، لم يختصر عليهم .

وقيل : سبعون ؛ لقوله تعالى : ﴿ وَاخْتَارَ مُوْسَىٰ قَوْمَهُ سَبْعِيْنَ رَجُلاً ﴾ (١) .

والظاهر أن هذه المتمسكات تقييدات ، لا تعلق للمتواتر بها ، فلا يفيد المطلوب .

والصحيح أن ذلك العدد غير معين ، ويختلف بحسب المخبرين والوقائع وغير ذلك .

وضابط عدد التواتر حصول العلم بصدق خبرهم ؛ فإن كل عدد حصل عنده العلم بصدق الخبر ، كان عدد التواتر .

والدليل على أن عدد التواتر غير مخصوص أنا نقطع بحصول العلم بصدق الأخبار المتواترة . مثل العلم بوجود مكة والمدينة ومصر والأنبياء والخلفاء من غير علم بعدد مخصوص قبل العلم بصدق الخبر المتواتر ولا بعده . فلو كان عدد مخصوص موجبا للعلم بصدق الخبر ، لم يحصل العلم بصدق الخبر إلا بعد العلم بذلك العدد المخصوص .

ويختلف العدد الذى يحصل العلم بصدق الخبر عنده باختلاف قرائن التعريف ، مثل الهيئات [المقارنة] (٢) للخبر الموجبة لتعريف متعلقه . ولاختلاف أحوال المخبرين فى اطلاعهم على قرائن التعريف ،

---

(١) ١٥٥ : الأعراف - ٧ .

(٢) ب : المفارقة .

ولاختلاف إدراك المستمعين لتفاوت الأذهان والقرائح . ولاختلاف الوقائع في عظمها وحَقارتها .

ص – وشرط قوم : الإسلام والعدالة ؛ لأخبار النصارى بقتل المسيح عليه السلام .

وجوابه اختلال فى الأصل والوسط (١) .

وشرط قوم أن لا يحويهم بلد .

وقوم اختلاف النسب والدين والوطن .

والشيعة ، المعصوم ، دفعا للكذب .

واليهود أهل الذلة ، [فيهم] (٢) دفعا للتواطؤ لخوفهم . وهو فاسد .

ش – هذه هى الشرائط التى اعتبرها قوم دون قوم .

شرط قوم الإسلام والعدالة فى المخبرين ؛ لأن الكفر والفسق عُرضة للكذب والتحريف ، والإسلام والعدالة يمنعانه . ولهذا لم يحصل العلم بأخبار النصارى بقتل المسيح ، عليه السلام .

وهذا الشرط غير معتبر ؛ لأنا نعلم قطعا أن جمعا كثيرا من الكفار والفساق إذا أخبروا بواقعة يحصل العلم بصدق خبرهم .

وإنما لم يحصل العلم بأخبار النصارى لاختلال فى الأصل ، أى

---

(١) البابرتى : أو الوسط .

(٢) زيادة من ط ، ع .

الطبقة الأولى ، لكونهم لم يبلغوا عدد التواتر ، أو لأنهم رأوه من بُعد ، أو بَعد صلب فشبه لهم ، ولاختلال فى الوسط لكونهم لم يبلغوا عدد التواتر .

وشرط قوم أن لا يحصرهم عدد وأن لا يحويهم بلد ، وهو باطل ؛ لأن أهل الجامع لو أخبروا عن سقوط المؤذن عن المنارة فيما بين الخلق لكان أخبارهم مفيدا للعلم ، فضلا عن أهل بلد .

وشرط قوم اختلاف دينهم ونسبهم ووطنهم لتندفع التهمة وهو أيضا باطل ؛ لأن التهمة لو حصلت لم يحصل العلم ، سواء كانوا على دين واحد ومن نسب واحد وفى وطن واحد ، أو لم يكونوا كذلك ، وإن ارتفعت حصل العلم كيف كانوا .

وشرط الشيعة وجود المعصوم فى المخبرين لئلا يتفقوا على الكذب . وهو باطل ؛ لأن المفيد حينئذ قول المعصوم ، لا خبر أهل التواتر .

وشرط اليهود وجود أهل الذلة فى المخبرين دفعا لتواطؤهم على الكذب ؛ لأن أهل العزة لا خوف لهم ، فيجوز أن يجتروا على الكذب ، وأهل الذلة أهل الخوف لا يجترون على الكذب . وهو فاسد ؛ لأن أهل الذلة لِخسَّتهم لا ينتهون عن الكذب ، وأهل العزة لشرفهم لا يقدمون على الكذب .

ص – وقول القاضى وأبى الحسين : كل عدد أفاد خبرهم علما بواقعة لشخص [فمثله يفيد بغيرها لشخص ،] (١) صحيحٌ

---

(١) ما بين القوسين ساقط من البابرتى ، وفى المنتهى : « فمثله مفيد لغيرها لشخص آخر » .

[بشرط] (١) أن يتساويا من كل وجه .

وذلك بعيد عادة .

ش – قال القاضى وأبو الحسين (٢) : كل عدد أفاد خبرهم فى واقعة علما لشخص ، فمثل ذلك العدد يفيد خبرهم فى غير تلك الواقعة علما لذلك الشخص أو لشخص آخر .

قال المصنف : قول القاضى وأبى الحسين صحيح إن تساويا ، أى العددان من كل وجه من القرائن العائدة إلى الخبر والمخبرين والسامعين . واستواء العددين فى جميع ما ذكر مستبعد بحسب العادة .

ص – (مسألة) : إذا اختلف التواتر فى الوقائع – فالمعلوم ما اتفقوا عليه بتضمن أو التزام ، كوقائع حاتم وعلى ، رضى الله عنه .

ش – هذه مسألة فى خبر [التواتر] (٣) من جهة المعنى .

إذا وقع أخبار مختلفة عن جمع بلغوا عدد التواتر فى وقائع مختلفة مشتركة فى أمر داخل أو لازم ، يكون المعنى المشترك المتفق عليه الذى دل عليه الأخبار تضمنا أو التزاما ، معلوما . وذلك كالوقائع المنقولة عن

---

(١) زيادة من ط ، ع .

(٢) ونص أبى الحسين : « فأما أن كل عدد وقع العلم بخبرهم لجماعة ، فإنه يقع العلم بخبرهم لغير تلك الجماعة ويقع العلم بخبر مثل هؤلاء المخبرين ، فالدليل عليه عندنا » إلخ .

انظر : المعتمد ٥٦٤/٢ .

(٣) أ : المتواتر .

على ، رضى الله عنه ، وعن حاتم (١) ؛ فإن كل واحد منها وإن لم يكن متواترا ، إلا أن القدر المشترك – وهو الشجاعة والجود – صار متواترا .

وإسناد الاختلاف إلى التواتر مجاز ؛ لأن الاختلاف بالحقيقة [مسند] (٢) إلى الوقائع المتضمنة أو المستلزمة للقدر المشترك .

ص – خبر الواحد : ما لم ينته إلى التواتر .

وقيل : ما أفاد الظن .

ويبطل عكسه بخبر لا يفيد الظن .

والمستفيض : ما زاد (٣) نقلته على ثلاثة .

ش – لما فرغ من المتواتر شرع فى خبر الواحد . وهو خبر لم ينته إلى حد التواتر ، إما بأن لا يكون المخبر جماعة أو يكون ولكن لم يفد أخبارهم العلم ، أو يفيد العلم ولكن لا بنفسه ، بل بالقرائن الزائدة على ما لا ينفك عن المتواتر .

وقيل : خبر الواحد : خبر أفاد الظن . وهذا الحد غير منعكس لخروج الخبر الذى لا يفيد الظن عنه ، وهو خبر الواحد بالاتفاق .

---

(١) هو حاتم بن عبد الله بن سعد بن الحشرج الطائى القحطانى ، فارس شاعر ، جواد ، جاهلى ، يضرب به المثل بجوده .

انظر : تاريخ الخميس ١/٢٥٥ ، وخزانة البغدادى ١/٤٩٤ ، ٢/١٦٤ ، والأعلام ٢/١٥١ .

(٢) د : مستند .

(٣) ع : هو ما زاد إلخ .

والخبر المستفيض ، أى المشهور : ما زاد نقلته ، أى رواته على ثلاثة .

ص – (مسألة) : قد يحصل العلم بخبر الواحد العدل بالقرائن لغير التعريف .

وقيل : وبغير قرينة .

وقال أحمد : ويطرد .

والأكثر : لا بقرينة ولا بغيرها .

ش – ذكر فى خبر الواحد ست مسائل :

الأولى : خبر الواحد العدل لا يخلوا إما أن يكون معه قرينة أو لا .

فإما أن تكون القرينة للتعريف ، كموافقته للدليل العقلى ، أو خبر الصادق عليه السلام . أو تكون القرينة لغير التعريف ، كالأمارات الدالة على صدق الخبر ، مثل البكاء وشق الجيوب والتفجع . فالخبر الذى يكون معه قرينة للتعريف لا أثر له فى إفادة العلم بصدقه ؛ فإن المفيد للعلم بصدقه الدليل العقلى الذى يقتضى العلم بمتعلق الخبر .

وأما الخبر الذى يكون معه قرينة لغير التعريف ، فقد يحصل العلم بصدقه عند المصنف .

وقيل : كما يحصل العلم بخبر مع القرينة ، يحصل العلم به بغير قرينة أيضا .

وقال أحمد : ويطرد ، أى يحصل العلم بخبر كل عدل سواء كان معه قرينة أو لا .

والأكثر اتفقوا على أن خبر الواحد العدل لا يفيد العلم لا بقرينة ولا بغير قرينة .

ص – لنا : لو حصل بغير قرينة (١) – لكان عاديا ، فيطرد .

ولأدى إلى تناقض المعلومين .

ولوجب تخطئة المخالف .

وأما حصوله بقرينة فلو أخبر مالك بموت [ولد] (٢) مشرف مع صُراخ وجنازة وانتهاك حريم ونحوه – لقطعنا بصحته .

واعترض بأنه حصل بالقرائن .

ورد بأنه لولا الخبر – لجوزنا موت آخر .

ش – احتج المصنف أولا على أنه لا يحصل العلم بخبر الواحد العدل بغير قرينة .

وثانيا على أنه يحصل العلم بخبره بالقرينة .

أما الأول فمن ثلاثة وجوه :

الأول : لو كان خبر الواحد العدل بغير قرينة مفيدا للعلم ، لكان العلم عاديا ؛ إذا العقل لا يستقل بإدراك ما لأجله أفاد ذلك الخبر العلم . ولو كان عاديا لكان مطردا ، أى يحصل العلم بخبر كل عدل ؛ لأن المعنى الموجب بحصول العلم بالعادة الذى هو خبر العدل ، متحقق

---

(١) فيما سوى ط ، ع والبابرتى : لو حصل العلم بغير قرينة .

(٢) فى الأصل : « وإن » بدل « ولد » . وهو خطأ .

فى خبر كل عدل ، فيلزم من الشرطيتين أن خبر الواحد العدل لو كان موجبا للعلم لحصل العلم بخبر كل عدل . والتالى ظاهر الفساد فالمقدم مثله .

الثانى : أن خبره لو كان مفيدا للعلم لزم تناقض المعلومين . والتالى باطل بالضرورة .

بيان الملازمة أنه لو أخبر عدل واحد عن شىء وآخر عن نقيضه ، يلزم العلم بكل واحد من النقيضين .

الثالث : لو حصل العلم بخبره لوجب تخطئة مخالفه ؛ بوجوب تخطئة مخالف اليقين . والتالى باطل بالإجماع .

وأما على الثانى – وهو أنه يحصل العلم بخبره بالقرينة – ؛ فلأنه لو أخبر ملك بموت ولده المشرف على الموت مع صراخ ، أى صوت ، وجنازة ، وانتهاك حريم ونحوه ، كخروج نسائه على أحوال مستقبحة معتادة فى موت مثله ، لقطعنا بصحة خبره .

وقد اعترض على هذا بأن العلم حصل بالقرائن لا بخبر الملك .

وأجيب بأنه لولا الخبر بموته ، لجوزنا موت شخص آخر غير ولده عند مشاهدة هذه القرائن . فعلم أن المفيد للعلم هو الخبر مع القرائن .

ص – قالوا : [أدلتكم تأباه] (١) .

قلنا : انتفى الأول ؛ لأنه مطرد فى مثله .

---

(١) فيما سوى أ ، ط ، ع : دليلكم يأباه .

وانتفى الثانى ؛ لأنه يستحيل حصول مثله فى النقيض .

وانتفى الثالث ؛ لأنا نخطىء المخالف لو وقع .

ش – هذا اعتراض على ما اختاره المصنف .

توجيهه أن يقال : الأدلة التى ذكرتم على أنه لا يحصل العلم بخبر الواحد العدل بغير قرينة ، قائمة بعينها على أنه لا يحصل العلم بخبر العدل الواحد مع القرينة .

أجاب بأن الأدلة الثلاثة ههنا منتفية .

أما انتفاء الأول ؛ فلأنا لا نسلم أن حصول العلم بخبر الواحد العدل مع القرينة غير مطرد . وذلك لأن خبر كل عدل مع القرينة يحصل العلم به .

وأما انتفاء الثانى ، فلأن الملازمة ممنوعة ؛ لأنه إذا حصل خبر العدل الواحد مع القرينة يستحيل حصول مثل ذلك الخبر فى نقيضه .

وأما الثالث ؛ فلأن انتفاء التالى ممنوع ؛ لأنا نحكم بوجوب تخطئة المخالف .

ص – قالوا : [قال الله تعالى – :] (١) ﴿ وَلَا تَقْفُ ﴾ ﴿ إِنْ يَتَّبِعُوْنَ إِلَّا الظَّنَّ ﴾ .

فنهى وذم ، فدل [على] (٢) أنه ممنوع .

---

(١) زيادة من ط ، ع . وفى البابرتى : قالوا قال : إلخ .

(٢) زيادة من أ ، ط ، ع والبابرتى .

وأجيب بأن المتبع الإجماع .

وبأنه مؤول فيما المطلوب فيه العلم من الدين .

ش – القائلون بأن خبر الواحد العدل مطلقا ، سواء كان معه قرينة أو لا ، مفيد للعلم ، قالوا : لو لم يفد خبر العدل الواحد بغير قرينة العلم ، لما جاز اتباعه . والتالى باطل بالاتفاق .

أما الملازمة ؛ فلأنه لم لو يفد العلم ، فلا يخلوا إما أن يكون مفيدا للظن أو لا . فإن لم يفد الظن لم يجز اتباعه بالاتفاق . وإن أفاد فلا يجوز أيضا اتباعه ؛ لقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾ (١) .

ولقوله تعالى : ﴿ إِنْ يَتَّبِعُوْنَ إِلَّا الظَّنَّ ﴾ (٢) فنهى فى الآية الأولى عن اتباع ما ليس بمعلوم . وذم فى الثانية على متابعة الظن .

أجاب أولا بمنع انتفاء التالى . فإنا لا نتبع خبر الواحد ، بل المتبَع الإجماع الدال على كون خبر الواحد حجة ، وهو قطعى .

قيل (٣) عليه : إن اتباع الإجماع فى كون خير الواحد حجة يجب العمل به ، لم يوجب أن يكون خبر الواحد مفيدا للعلم فإن كان مفيدا بدون الإجماع فالجواب لم يدفع ما تمسك به ، وإن لم يفد لم يجز اتباعه ، فثبت الملازمة .

وفيه نظر ؛ فإن المصنف لم يمنع الملازمة ، بل منع انتفاء التالى .

---

(١) ٣٦ : الإسراء – ١٧ .

(٢) ٢٣ : النجم – ٥٣ .

(٣) القائل هو الخنجى . انظر : النقود والردود ٢٢٦ ب .

فإنه على تقدير وجوب العمل بمقتضى خبر الواحد لم يلزم أن يكون المتبَع خبر الواحد ، بل يكون المتبع ما دل على وجوب العمل بمقتضى خبر الواحد ، وهو الإجماع .

وثانيا : الاتباع فى الآيتين مؤول فيما هو المطلوب فيه العلم من الدين ، أى : فى المطالب الدينية التى لا تتعلق بالعمل ، كإثبات ٨٨/أ الصانع ووحدته . فإن المسائل العلمية لا يجوز فيها اتباع الظن .

والمخصص الإجماع الدال على وجوب العمل بالظن فيما هو من الفروع .

ص – (مسألة) : إذا أخبر واحد بحضرته – عليه السلام – ولم ينكره [1] – لم يدل على صدقه قطعا .

لنا أنه يحتمل أنه ما سمعه ، أو ما فهمه ، أو كان [قد] [2] بيَّنه ، أو رأى تأخيره ، أو ما علمه ، أو [صغَّره] [3] .

ش – المسألة الثانية : إذا أخبر واحد بحضرة الرسول – عليه السلام – ولم ينكر الرسول – عليه السلام – لم يدل عدم إنكار الرسول – عليه السلام – على صدق ذلك الخبر قطعا .

لنا أنه يحتمل أن الرسول – عليه السلام – ما سمع هذا الخبر منه ، أو سمعه ولم يفهمه ، أو فهمه وبيَّنه قبل ذلك أنه كذب فلم يحتج

---

(١) البابرتى : ولم ينكر .

(٢) زيادة من ط ، ع .

(٣) جـ ، ط ، ع : صغيرة . وهو خطأ .

إلى الإنكار ، أو لم يبيِّنه ورأى مصلحة فى تأخير تكذيبه ، أو ما علم الرسول – عليه السلام – كذب خبره لكونه دنيويا ، أو استصغر الرسول – عليه السلام – كذبه .

ص – (مسألة) : إذا أخبر واحد بحضرة خلق كثير ولم يكذبوه ، وعلم أنه لو كان [كذبا] (١) – لعلموه ، ولا حامل على السكوت ، فهو صادق قطعا للعادة .

ش – المسألة الثالثة : إذا أخبر واحد فى حضرة جمع عظيم ، ولم يكذبوه ، وبلغ كثرتهم إلى حد علم أنه لو كان الخبر كذبا لعلموه ، وعلم أنه لا حامل لهم على السكوت ، فهو صادق قطعا ؛ للعادة .

ص – (مسألة) : إذا انفرد واحد فيما يتوفر الدواعى على نقله ، وقد شاركه خلق كثير ، كما لو انفرد واحد بقتل خطيب على المنبر فى مدينة – فهو كاذب قطعا .

خلافا للشيعة .

لنا : العلم عادة .

ولذلك (٢) نقطع بكذب من ادعى أن القرآن عورض .

ش – المسألة الرابعة : إذا انفرد واحد بخبر عن شىء يتوفر الدواعى على نقل ذلك الشىء ، وقد شاركه خلق كثير فى مشاهدة ذلك

---

(١) زيادة من أ ، ب ، ط ، ع ، والبابرتى .

(٢) البابرتى : وكذلك .

الشيء ، كما لو انفرد شخص واحد بالخبر عن قتل خطيب على منبر فى مدينة ، فهو كاذب قطعا عندنا .

خلافا للشيعة .

لنا : العلم (١) بكذب مثل هذا (٢) الخبر بحسب العادة ؛ لأن الدواعى متوفرة على نقله ، فلو كان المخبر واقعا وقد شاركه خلق كثير فيه ، لنقلوا . فلما لم ينقل غيره علم كذبه قطعا .

ولذلك نقطع بكذب من ادعى أن القرآن عورض ، لأنها مما يتوفر الدواعى على نقلها . فلو كانت المعارضة واقعة لنقلت إلينا .

ص – قالوا : الحوامل المقدرة كثيرة .

ولذلك (٣) لم ينقل النصارى كلام المسيح فى المهد .

ونقل انشقاق القمر ، وتسبيح الحصا ، وحنين الجذع ، وتسليم الغزالة ، وإفراد الإقامة ، وإفراد الحج ، وترك البسملة ، آحادا .

وأجيب بأن كلام عيسى – عليه السلام – إن كان بحضرة خلق – فقد نقل قطعا ، وكذلك غيره مما ذكر ، واستغنى عن الاستمرار بالقرآن الذى هو أشهرها . وأما الفروع – فليس من ذلك .

---

(١) د : لنا أن العلم .

(٢) د : « ذلك » بدل « هذا » .

(٣) البابرتى : كذلك .

وإن سلم – فاستغنى لكونه مستمرا (١) ، أو كان الأمران شائعين (٢) .

ش – قالت الشيعة : لا نسلم أن خبر المنفرد على الوجه المذكور لو كان صدقا ، لنقل لكثرة المشاهدين ؛ لجواز أن لا ينقلوا ذلك الأمر لأغراض حاملة على كتمان ما جرى بحضورهم ؛ لأن الحوامل المقدرة كثيرة ، كغرض يعود إلى الكل فى أمر البلد وإصلاح المعاش ، أو خوف من عدو غالب ، أو ملك قاهر ، أو أغراض مختلفة عائد كل منها إلى واحد من المشاهدين ، فحملتهم على الكتمان والإخفاء .

والذى يؤكد ذلك أن النصارى لم ينقلوا كلام المسيح فى المهد ، مع أنه من الأمور الغريبة العجيبة التى يتوفر الدواعى على نقلها . وأن المعجزات الظاهرة على يد الرسول – عليه السلام – التى هى انشقاق القمر (٣) ،

---

(١) ط ، ع زيادة : « وإن سلم فإنما ينقل مثله ليعلم من لا يعلم . وذلك فيما لا يكون مستمرا مستغنى عن نقله » . بعد قوله : « فليس من ذلك » وقبل قوله : « وإن سلم فاستغنى » إلخ وجعل محشى شرح العضد هذه الزيادة بين القوسين وكتب فى الحاشية : « ما بين القوسين منبه فى التقرير على أنه زائد فى المتن وثابت فى الشرح » .

ولم يتعرض الأصفهانى لشرح هذه الزيادة .

(٢) ط : سائغين .

(٣) رواه البخارى فى ٦٥ – التفسير ، تفسير سورة اقتربت الساعة ، ١ – باب وانشق القمر حديث رقم (٤٨٦٤) ٦١٧/٨ .

عن ابن مسعود قال : انشق القمر على عهد رسول الله ﷺ فرقتين ؛ فرقة فوق الجبل وفرقة دونه . فقال رسول الله ﷺ : اشهدوا .

وعن أنس قال : سأل أهل مكة أن يريهم آية . فأراهم انشقاق القمر . حديث رقم (٤٨٦٧) .

=

وتسبيــــح الحصا فى يده (١) ، وحـــــنين الجذع

= وأيضا رواه فى ٦٣ – مناقب الأنصار ، ٣٦ – باب انشقاق القمر حديث رقم (٣٨٦٨) ٧/١٨٢ عن أنس أن أهل مكة سألوا رسول الله – ﷺ – أن يريهم آية فأراهم القمر شقتين حتى رأوا حراءَ بينهما .

ورواه مسلم فى ٥٠ – المنافقين وأحكامهم ، ٨ – باب انشقاق القمر رقم (٤٣) ٤ : ٢١٥٨ .

قال ابن كثير فى تحفة الطالب (ورقة ٦ ب) « جاءت فيه أحاديث متعددة فى الصحيحين من حديث ابن عباس وأنس ، فهى متواترة عن كثير من أهل الحديث . ومثله قال الزركشى فى المعتبر ٢/٢٩ .

(١) قال ابن كثير فى التحفة (٢/٦) أخرجه البزار والطبرانى فى الأوسط وأبو نعيم والبيهقى عن أبى ذر . انتهى .

وروى الحافظ أبو بكر ابن أبى عاصم فى كتاب السنة (٢ : ٥٤٢ ، رقم ١١٤٦) من حديث صالح بن أبى الأخضر عن الزهرى عن رجل قال : سمعت أبا ذر يقول : لا أذكر عثمان إلا بخير بعد شيء رأيته . كنت رجلا أتتبع خلوات الرسول – ﷺ – فرأيته وحده فجلست فجاء أبو بكر فسلم ، ثم جاء عمر ، ثم عثمان ، وبين يدى رسول الله – ﷺ – سبع حصيات فأخذهن فوضعهن فى كفه فسبحن حتى سمعت لهن حنينا كحنين النحل ، ثم وضعهن فخرسن ، ثم أخذهن فوضعهن فى يد أبى بكر فسبحن حتى سمعت لهن حنينا كحنين النحل ثم وضعهن فخرسن ، ثم تناولهن فوضعهن فى يد عمر فسبحن حتى سمعت لهن حنينا كحنين النحل ، ثم وضعهن فخرسن ، ثم تناولهن فوضعهن فى يد عثمان فسبحن حتى سمعت لهن حنينا كحنين النحل ثم وضعهن فخرش فقال رسول الله ﷺ : هذه خلافة نبوة .

قال ابن كثير : وأخرجه ابن عساكر عن أنس بلفظ آخر . وفى آخره : ثم صيرهن فى أيدينا رجلا رجلا فما سبحت حصاة منهم .

قال ابن كثير : لم يروه أحد من أهل الكتب الستة وإسناده ليس بذاك فإن صالح بن أبى الخضر تكلموا فيه ، وشيخ الزهرى رجل مبهم لا يعرف .

وأخرج أبو نعيم عن ابن عباس قال : قدم ملوك حضرموت على رسول الله ﷺ فيهم الأشعث بن قيس ، فقالوا : إنا قد خبأنا لك خَبْأً ، فما هو ؟ فقال سبحان الله ، =

إليه (١) ، وتسليم الغزالة عليه (٢) ، وإفراد الإقامة (٣) وإفراد

= إنما يفعل ذلك بالكاهن وإن الكاهن والكهانة فى النار . فقالوا : كيف نعلم أنك رسول الله ؟ فأخذ رسول الله ﷺ كفا من حصى ، فقال : هذا يشهد أنى رسول الله . فسبح الحصى فى يده . قالوا : نشهد أنك رسول الله .

انظر : الخصائص الكبرى ٢ : ٣٠٤ ، ٣٠٥ ، ودلائل النبوة لأبى نعيم ٢ : ١٣٣ .

قال ابن كثير : لم يروه أحد من الكتب الستة .

(١) رواه البخارى فى ١١ - الجمعة ، ٢٦ - باب الخطبة على المنبر حديث رقم (٩١٨) ١ : ١٦٣ ، عن جابر قال : كان جذع يقوم إليه النبى ﷺ ، فلما وضع له المنبر سمعنا للجذع مثل أصوات العشار ، حتى نزل النبى ﷺ فوضع يده عليه .

(٢) أخرجه أبو نعيم فى الدلائل (٢ : ١٣٣) عن زيد بن أرقم قال : كنت مع النبى ﷺ فى بعض سكك المدينة فمررنا بخباء أعرابى ، فإذا ظبية مشدودة إلى الخباء ، فقالت : يا رسول الله إن هذا الأعرابى صادنى قبيلا ولى خشفان فى البرية وقد تعقد هذا اللبن فى أخلافى فلا هو يذبحنى فأستريح ولا يدعنى فأذهب إلى خشفى فى البرية . فقال لها رسول الله ﷺ : إن تركتك ترجعين ؟ قالت : نعم وإلا عذبنى الله عذاب العشار . فأطلقها رسول الله ﷺ فلم تلبث أن جاءت تلمظ . فشدها رسول الله ﷺ إلى الخباء ، وأقبل الأعرابى ومعه قربة . فقال له رسول الله ﷺ : أتبيعها ؟ قال : هى لك يا رسول الله . فأطلقها رسول الله ﷺ . قال زيد بن أرقم : فأنا والله رأيتها تسيح فى الأرض وهى تقول : أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ﷺ .

وانظر الخصائص الكبرى ٢ : ٢٦٥ . وفيه : أخرجه الطبرانى فى الكبير والأوسط والبيهقى .

قال الزركشى فى المعتبر (٢/٣٢) وليس فيه التسليم ، بل التكليم . وفى صحيح مسلم تسليم الحجر ، وهو أبلغ فى الإعجاز .

وفى كشف الخفا ١/٣٦٤ (٩٨٩) (حديث تسليم الغزالة) اشتهر على الألسنة ، وفى المدائح النبوية ، وليس له - كما قال ابن كثير - أصل . ومن نسبه إلى النبى - ﷺ - فقد كذب . وقال فى المقاصد : لكن ورد فى عدة أحاديث يتقوى بعضها ببعض . انتهى .

(٣) روى البخارى فى ١٠ - كتاب الأذان ، ٢ - باب الأذان مثنى مثنى حديث رقم ٦٠٥ ، (١٠ : ١٥٧) عن أنس قال : أمر بلال أن يشفع الأذان ويوتر الإقامة . =

الحج [1] ، وترك البسملة [2] ، نقلت جميعها آحادا ، مع أنها من الوقائع التي يتوفر الدواعي على نقلها. ٨٨/ب

أجاب بأن العادة تقضى بامتناع اشتراك الجمع العظيم فى الحامل على الكتمان ، كما تقضى بامتناع اجتماع الجمع العظيم على أكل واحد . وما ذكرتموه من صور الاستشهاد ، فلا يدل على صحة ما ذكرتم ؛ لأن كلام عيسى فى المهد إن لم يكن بحضور جمع عظيم فلم يرد نقضا . وإن كان بحضرة جمع عظيم نقل نقلا قطعيا أولا لما ذكرنا من الدليل ، ثم لم ينقل بعد ذلك لاشتمال القرآن عليه ، فاستغنى عن استمرار نقله بالقرآن .

= ورواه مسلم فى كتاب ٤ – الصلاة ، ٢ – باب الأمر بشفع الأذان وإيتار الإقامة ، رقم (٢ ، ٣) ١ : ٢٨٦ .

(١) روى مسلم فى ١٥ – كتاب الحج ، ١٧ – باب بيان وجوه الإحرام وأنه يجوز إفراد الحج حديث رقم (١١٤) ٢ : ٨٧١ ، عن عائشة رضى الله عنها قالت : خرجنا مع رسول الله ﷺ فقال من أراد منكم أن يهل بحج وعمرة فليفعل ، ومن أراد أن يهل بحج فليهل . قالت : وأهلَّ رسول الله ﷺ بالحج ، وأهل به ناس معه ، وأهل معه ناس بالحج والعمرة ، وأهل ناس بعمرة ، وكنت فيمن أهل بالعمرة ، وعن ابن عمر : قال : أهللنا مع رسول الله – ﷺ – بالحج مفردا ، وفى رواية له : أهل بالحج مفردا . مسلم ، ١٥ – الحج ، ٢٧ – باب فى الإفراد والقران بالحج والعمرة ، حديث رقم (١٨٤) ٩٠٤/٢ .

(٢) روى مسلم فى ٤ – كتاب الصلاة ، ١٣ – باب حجة من قال : لا يجهر بالبسملة حديث رقم (٥٠) ١ : ٢٩٩ ، عن أنس قال : صليت خلف النبى ﷺ وأبى بكر وعمر وعثمان فلم أسمع أحدا منهم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم .

وفى لفظ لمسلم حديث رقم (٥٢) : فكانوا يفتتحون الصلاة بالحمد لله رب العالمين فقد لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم فى أول القراءة ولا فى آخرها .

وكذلك المعجزات الأربعة الظاهرة على يد الرسول ، لم تنقل نقلا متواترا ؛ لأنه لم يتوفر الدواعى على نقلها ؛ فإن عند وجود القرآن الذى هو أعظم المعجزات الدالة على صدق رسالته ، ضعُف دواعى نقل المعجزات الأخر ؛ لأن المقصود الذى هو صدق رسالته ، قد حصل بالقرآن ، فقد استغنى بالقرآن عن استمرار نقل هذه المعجزات متواترا .

وأما الفروع التى هى إفراد الإقامة ، وإفراد الحج ، وترك البسملة فليست مما يتوفر الدواعى على نقلها .

ولئن سلمنا توفر الدواعى على نقلها ، فإنما لم تنقل هذه الأمور نقلا متواترا لكونه مستمرا فى الأنام أو فى الأعوام ، فاستغنى باستمرارها عن نقلها متواترا .

أو كان الأمران ، أى إفراد الإقامة وتثنيتها ، وإفراد الحج وقِرانه ، والبسملة وتركها ، شائعين ، فنقل كل بعض ما ثبت عنده ، فلم يتواتر لذلك .

ص – مسألة : التعبُّد بخبر الواحد العدل جائز عقلا .

خلافا للجبائى .

لنا : القطع بذلك .

ش – المسألة الخامسة : ذهب الجمهور إلى أن التعبد بخبر العدل الواحد جائز عقلا ، أى لم يمتنع عقلا أن يقول الرسول : إذا أخبر عدل واحد بحديث [عنى] (١) وظننتم صدقه فاعملوا به .

---

(١) « عنى » ساقط من د .

وخالفهم الجبائى .

لنا : أنا نقطع بأنا لو فرضنا ورود الشرع بالتعبد به ، لم يلزم منه محال عقلا ، فيكون جائزا عقلا ؛ إذ لا يعنى بالجواز العقلى إلا ذلك .

ص — قالوا : يؤدى إلى تحليل الحرام وعكسه .

قلنا : إن كان المصيب واحدا (١) ، فالمخالف ساقط ، كالتعبد بالمفتى والشهادة .

وإلا فلا يرد .

وإن تساويا فالوقف أو (٢) التخيير يدفعه .

ش — الجبائى ومن تابعه قالوا : لو جاز التعبد بخبر العدل الواحد عقلا ، لأدى إلى تحليل الحرام وعكسه ، أى تحريم الحلال . والتالى ظاهر الفساد .

أما الملازمة فلأنه إذا جاز التعبد بخبر العدل الواحد عقلا ، جاز التعبد بخبر كل عدل عقلا ؛ إذ لا قائل بالفرق . وإذا جاز عقلا التعبد بخبر كل عدل واحد ، أدى إلى تحليل الحرام وعكسه ؛ لأنه لو أخبر واحد بحرمة فعل وآخر بحله ، وجاز التعبد به عقلا ، فيؤدى إلى جواز التعبد بهما ، فيلزم تحليل ما حرم ، وبالعكس .

أجاب بأن المصيب فى الاجتهاد إن كان واحدا ، فلا نسلم تحليل

---

(١) ع : واحد .

(٢) ع : « و » بدل « أو » .

ما حرم وعكسه ؛ لأن حكم المصيب حينئذ هو الثابت فى علم الله تعالى . والحكم المخالف لحكم المصيب ليس هو بحكم فى علم الله تعالى ، وإن كان المجتهد مأمورا بالعمل بموجبه ، كما فى التعبد بالإفتاء وشهادة الشاهدين ؛ فإنه يجب العمل بهما وإن كان خطأ .

ولا يلزم من العمل به تحريم ما حل وعكسه ؛ لأن حكمهما ليس هو بحكم ثابت فى علم الله تعالى ؛ لأن الحكم فيه إما الحل أو الحرمة .

وإن كان [كل] (١) مجتهد مصيبا فلا يرد أيضا ما ذكرتم من تحليل الحرام وعكسه ؛ لأنه حينئذ كل واحد من الحكمين ثابت فى علم الله تعالى ، من غير أن يصير أحدهما الآخر .

قوله : « وإن تساويا » إشارة إلى جواب دخل مقدر .

توجيهه أن يقال : الجواب الذى ذكرتم إنما يتم لو كان أحد الخبرين راجحا والآخر مرجوحا ، ليلزم سقوط المرجوح المخالف للصواب
٨٩/أ الذى هو الراجح . أما إذا كان الخبران تساويا ، يلزم اجتماع الحكمين المتنافيين فى واقعة واحدة ، فيلزم المحال المذكور .

تقرير الجواب أن يقال : لا نسلم اجتماع الحكمين المتنافيين على تقدير تساوى الخبرين ؛ فإن عند تساوى الخبرين يتوقف حتى يتعين الرجحان ، كما هو عند بعض . أو يتخير بينهما ، كما هو عند بعض . والتخيير أو الوقف يمنع لزوم اجتماع الحكمين المتنافيين فى واقعة واحدة .

---

(١) زيادة مما سوى الأصل .

ص - قالوا : لو جاز - لجاز التعبد به [١] فى الإخبار عن [٢] البارى ، سبحانه .

قلنا : للعلم بالعادة أنه كاذب .

ش - الجبائية قالوا أيضا : لو جاز التعبد بخبر الواحد العدل عن الرسول - عليه السلام - لجاز التعبد بخبر الواحد العدل عن البارى تعالى بأنه أرسله . والتالى باطل ؛ لأنه لا يجوز التعبد بخبر عن الله بإرساله بدون معجزة دالة على صدقه .

بيان الملازمة أن الموجب لجواز التعبد بخبر الواحد العدل هو الظن بالصدق ، وهو حاصل فى الصورتين .

أجاب بالفرق ، فإنه علم عادة أن المخبر عن الله تعالى بالرسالة كاذب إذا لم تكن معجزة مصدقة له فلم يجز التعبد به لذلك .

بخلاف خبر العدل الواحد عن الرسول ، فإنه لم يعلم بالعادة كذبه بدون مصدقٍ له ، فجاز التعبد به لعدم المانع .

ص - (مسألة) [٣] : يجب العمل بخبر الواحد [العدل] [٤] .

خلافا للقاسانى ، وابن داود ، والرافضة [٥] .

---

(١) « به » ساقط من ع .
(٢) ع : « على » بدل « عن » .
(٣) ليس فى ع : لفظ : « مسألة » .
(٤) زيادة من ط ، ع .
(٥) ع : الروافضة .

والجمهور بالسمع .

وقال أحمد ، والقفال ، وابن سريج ، والبصرى : بالعقل .

لنا : تكرر العمل به كثيرا فى (١) الصحابة والتابعين شائعا ذائعا من غير نكير . وذلك يقضى بالاتفاق عادة ، كالقول قطعا .

ش – المسألة السادسة : القائلون بجواز التعبد بخبر العدل الواحد اختلفوا فى وجوب التعبد به .

فذهب كثير من الأصوليين إلى وجوبه .

وذهب القاسانى (٢) ، وابن داؤد (٣) ، والرافضة إلى حرمة التعبد به .

واتفق القائلون بوجوب التعبد به على أن وجوب التعبد ثبت سمعا .

---

(١) ع : « من » بدل « فى » .

(٢) هو محمد بن إسحاق ، ويكنى أبا بكر ، من قاشان ، وكان أولاً داؤديا ، ثم انتقل إلى مذهب الشافعى وصار رأسا فيه . وله من الكتب : كتاب الرد على داؤد فى إبطال القياس ، وكتاب إثبات القياس ، وكتاب الفتيا الكبير ، وكتاب صدر الفتيا ، وكتاب أصول الفتيا .

انظر : الفهرست لابن نديم ص ٣٠٠ ، والمعتبر (٢/١١٢) .

(٣) هو محمد بن على بن خلف الظاهرى ، أبو بكر ، أديب ، مناظر ، شاعر . قال الصفدى : الإمام ابن الإمام ، من أذكياء العالم . ولد سنة ٢٥٥ هـ وتوفى مقتولا ببغداد سنة ٢٩٧ هـ . له كتب منها : الوصول إلى معرفة الأصول .

انظر : الوفيات ١ : ٤٧٨ ، وتاريخ بغداد ٥ : ٢٥٦ ، والأعلام ٦ : ٣٥٥ .

وقال أحمد ، والقفال [١] ، وابن سريج ، وأبو عبد الله البصرى : ثبت بالعقل أيضا .

واحتج المصنف على وجوب العمل بخبر العدل الواحد سمعا بأنه تكرر العمل بخبر الواحد كثيرا فى زمان الصحابة والتابعين فى وقائع كثيرة شائعا ذائعا ، ولم ينكر أحد [٢] على العمل به . وذلك ، أى تكرر العمل به من غير نكير لأحد يقضى عادة بأنهم اتفقوا على وجوب العمل بخبر الواحد . كما أن قولهم بوجوب العمل يدل قطعا أنهم اتفقوا على وجوب العمل به .

فإن قيل تكرر العمل بخبر الواحد من غير نكير لا يدل إلا على جواز العمل به سمعاً .

أجيب بأنه لا قائل بالفصل بين الجواز سمعا والوجوب سمعا . فإذا ثبت جواز العمل ثبت الوجوب .

ص – قولهم : لعل العمل بغيرها .

قلنا : علم قطعا من سياقها أن العمل بها .

---

(١) هو محمد بن على بن إسماعيل القفال الشاشى الكبير ، فقيه ، محدث ، مفسر ، أصولى ، لغوى ، شاعر . ولد فى الشاش ، ورحل فى طلب الحديث إلى خراسان والحجاز والشام والثغور ، وانتشر عنه المذهب الشافعى فى ما وراء النهر . من تصانيفه الكثيرة : كتاب فى أصول الفقه ، شرح الرسالة للشافعى .

انظر : الوفيات ٤ : ٢٠٠ ، وطبقات الشافعية الكبرى ٢ : ١٧٦ – ١٨٩ ، والنجوم الزاهرة ٣ : ٢٩٦ ، وطبقات المفسرين للسيوطى ص ١٠٩ ، واللباب ٢ : ١٧٤ ، والفوائد البهية ص ٢٤٤ .

(٢) « على » ساقطة من ب ، د .

ش – قالت الخصوم : لا نسلم أن الصحابة عملوا بأخبار الآحاد ، بل لعلهم عملوا بغيرها حين سمعوها ، فلا ينهض دليلا على وجوب العمل بخبر الواحد .

أجاب بأنه علم قطعا من سياق تلك الأخبار ، وبقرينة الحال أنهم عملوا فى تلك الصورة لأجل ذلك الأخبار . ولا يخفى على من اطلع على قرائن الأحوال .

ص – قولهم : فقد أنكر أبو بكر – رضى الله عنه – خبر المغيرة [فى ميراث الجدة] (١) حتى رواه محمد بن مَسلمة .

وأنكر عمر – رضى الله عنه – خبر أبى موسى فى الاستيذان حتى رواه أبو سعيد [الخدرى] (٢) .

وأنكر خبر فاطمة بنت قيس .

وأنكرت عائشة – رضى الله عنها – خبر ابن عمر .

وأجيب : [إنما] (٣) أنكروا عند الارتياب .

ش – قالت الخصوم أيضا : سلمنا أن الصحابة عملوا بخبر الواحد ولكن الإجماع إنما ينعقد إذا لم ينكر العمل به ، وهو ممنوع ؛ فإن الصحابة أنكروا العمل بخبر الواحد فى وقائع كثيرة .

---

(١) زيادة من ط ، ع .

(٢) زيادة من أ ، ط ، ع .

(٣) ع : بإنما .

منها : أن أبا بكر – رضى الله عنه – أنكر خبر المغيرة (١) ، وهو أن الرسول – عليه السلام – أعطى الجدة السدس (٢) ، حتى قرن به رواية محمد بن مسلمة (٣) .

ومنها : أن عمر أنكر خبر أبى موسى الأشعرى فى الاستيذان ، ٨٩/ب وهو قوله : سمعت رسول الله يقول : « إذا استأذن أحدكم على صاحبه

---

(١) المغيرة بن شعبة بن مسعود بن معتّب ، الثقفى ، الصحابى ، أسلم قبل الحديبية ، وولى أمر البصرة ، ثم الكوفة . مات سنة خمسين على الصحيح .

انظر : الاستيعاب ٣ : ٣٨٨ ، وأسد الغابة ٥ : ٢٤٧ ، والإصابة ٣ : ٤٥٢ ، رقم ٨١٧٩ ، وتجريد أسماء الصحابة ٢ : ٩١ ، وتقريب التهذيب ٢ : ٢٦٩ .

(٢) أخرجه الترمذى ، ٣٠ – كتاب الفرائض ، ١٠ – باب ما جاء فى ميراث الجدة ٤ : ٤١٩ – ٤٢٠ ، رقم ٢١٠٠ – ٢١٠١ . عن قبيصة بن أبى ذؤيب . قال : جاءت الجدة أم الأم وأم الأب إلى أبى بكر ، فقالت إن ابن ابنى أو ابن بنتى مات وقد أخبرت أن لى فى كتاب الله حقا . فقال أبو بكر : ما أجد لك فى الكتاب من حق وما سمعت رسول الله – ﷺ – قضى لك بشىء ، وسأسأل الناس . قال : فشهد المغيرة ابن شعبة أن رسول الله – ﷺ أعطاها السدس . قال : ومن سمع ذلك معك ؟ قال محمد ابن مسلمة الحديث .

وابن ماجه ، ٢٣ – كتاب الفرائض ، ٤ – باب ميراث الجدة ٢ : ٩٠٩ – ٩١٠ ، رقم ٢٧٢٤ ، عن قبيصة .

ورواه أبو داؤد فى الفرائض ، باب فى الجدة ، حديث رقم (٢٨٩٤) ١٢١/٣ عن قبيصة .

(٣) محمد بن مسلمة بن سلمة الأنصارى ، صحابى ، وهو أكبر من اسمه محمد من الصحابة . مات بعد الأربعين ، وكان من الفضلاء .

انظر : الاستيعاب ٣ : ٣٣٤ ، وأسد الغابة ٥ : ١١٢ ، والإصابة ٣ : ٣٨٣ ، وتقريب التهذيب ٢ : ٢٠٨ .

ثلاثا [فلم يؤذن له] [١] فلينصرف » [٢] . حتى رواه أبو سعيد الخدرى [٣] .

وأيضا : أنكر عمر خبر فاطمة بنت قيس [٤] فى السكنى وقال :

---

(١) زيادة من أ ، ب ، جـ ، د .

(٢) رواه البخارى ، ٧٩ – كتاب الاستئذان ، ١٣ – باب التسليم والاستئذان ثلاثا ، حديث رقم (٦٢٤٥) ٢٦/١١ عن أبى سعيد الخدرى .

ومسلم ، ٣٨ – كتاب الآداب ، ٧ – باب الاستئذان ، ٣ : ١٦٩٤ ، رقم ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٧ عن أبى سعيد الخدرى يقول : كنا فى مجلس عند أبى بن كعب ، فأتى أبو موسى الأشعرى مغضبا حتى وقف . فقال : أنشدكم الله : هل سمع أحد منكم رسول الله ﷺ يقول : الاستئذان ثلاث ، فإن أذن لك ، وإلا فارجع . قال أبى : وما ذاك ؟ قال : استأذنت على عمر بن الخطاب أمس ثلاث مرات . فلم يؤذن لى فرجعت . إلى أن قال : قال (عمر) : لأوجعن ظهرك وبطنك أو لتأتين بمن يشهد لك . الحديث . وفيه أن أبا سعيد الخدرى شهد له بذلك وقال : « سمعت رسول الله – ﷺ – يقول هذا » .

(٣) هو سعد بن مالك بن سنان بن عبيد الأنصارى ، أبو سعيد الخدرى . له ولأبيه صحبة . استصغر بأحد ، ثم شهد ما بعدها ، وروى الكثير ، ومات بالمدينة سنة ثلاث أو أربع أو خمس وستين وقيل سنة أربع سبعين .

انظر : وأسد الغابة ٦ : ١٤٢ ، والإصابة ٢ : ٣٥ ، رقم ٣١٩٦ ، وتجريد أسماء الصحابة ١ : ٢١٨ ، وتاريخ بغداد ١ : ١٨٠ ، وتقريب التهذيب ١ : ٢٨٩ .

(٤) هى فاطمة بنت قيس بن خالد الأكبر ، صحابية من المهاجرات الأول ، أخت الضحاك ، كانت ذات جمال وعقل ، وكانت عند أبى بكر بن حفص بن المغيرة المخزومى فطلقها ، فتزوجت بعده أسامة بن زيد .

انظر : الإصابة ٤ : ٣٨٤ ، والاستيعاب ٤ : ٣٨٣ ، وتهذيب التهذيب ١٢ : ٤٤٣ ، وتقريب التهذيب ٢ : ٦٠٩ .

لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة لا ندرى أصدقت أم كذبت [١] .

ومنها : أن عائشة أنكرت خبر ابن عمر – رضى الله عنهما – أن الميت ليعذب ببكاء أهله [٢] .

أجاب عنه بأن الإنكار فى هذه الصور [لمن] [٣] عملوا بخبر الواحد ، فلا بد من التوفيق فيكون إنكارهم العمل بخبر الواحد عند الارتياب فى عدالة الراوى ، أو فوات شرط . وعملهم بخبر جامع لشرائط العمل به توفيقا بينهما .

ص – قالوا : لعلها أخبار مخصوصة .

---

(١) أخرجه مسلم فى ١٨ – الطلاق ، ٦ – باب المطلقة ثلاثا لا نفقة لها رقم (٤٦) ٢ : ١١٧ احدث الشعبى بحديث فاطمة بنت قيس أن رسول الله – ﷺ – لم يجعل لها سكنى ولا نفقة ثم أخذ الأسود كفا من حصى فحصبه به فقال : ويلك تحدث بمثل هذا . قال عمر : لا نترك كتاب الله وسنة نبينا لقول امرأة لا ندرى لعلها حفظت أو نسيت . الحديث .

(٢) أخرج البخارى فى ٣٣ – الجنائز ، ٣٢ – باب الميت يعذب إلخ . رقم (١٢٨٦) ١٥١/٣ عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما أن رسول الله – ﷺ – قال : إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه . فلما بلغ ذلك عائشة ، قالت : والله ما كذب ابن عمر ولكنه وهم ، إنما قال رسول الله ﷺ : إن الله ليزيد الكافر عذابا ببكاء أهله عليه .

ورواه مسلم فى : ١١ – كتاب الجنائز ، ٢٥ – باب ما جاء فى الرخصة فى البكاء على الميت ، حديث رقم (١٠٠٤) ٣٢٧/٣ عن ابن عمر عن النبى ﷺ قال : « الميت يعذب ببكاء أهله عليه » . فقالت عائشة : يرحمه الله ، لم يكذب ولكنه وهم . إنما قال رسول الله ﷺ لرجل مات يهوديا : « إن الميت ليعذب وإن أهله ليبكون عليه » .

(٣) د : « فيمن » بدل « لمن » .

قلنا : نقطع بأنهم عملوا لظهورها ، لا لخصوصها .

ش — قالوا أيضا : لعل الأخبار التى عملوا بها أخبار مخصوصة تلقوها بالقبول ، ولا يلزم منه وجوب العمل بخبر الواحد مطلقا .

أجاب بأنا نقطع أن الصحابة عملوا لأجل ظهور تلك الأخبار صادقة ؛ لا بخصوص تلك الأخبار ؛ فحيث تحقق ظهور الصدق وجب العمل .

ص — وأيضا : التواتر أنه — عليه الصلاة والسلام — كان ينفذ الاحاد إلى النواحى لتبليغ الأحكام .

ش — هذا دليل آخر على وجوب العمل بخبر الواحد .

توجيهه أنه علم بالتواتر أنه كان ينفذ آحاد الصحابة إلى النواحى والقبائل لتبليغ الرسالة والأحكام (١) . فلو لم يجب العمل بخبر الواحد ، لما كان لبعثتهم فائدة .

وفيه نظر ؛ فإن المبعوثين مفتون ، والمبعوث إليهم ، العوام ، ويجب على العوام العمل بقول المفتى ، ولا يلزم منه وجوب العمل بخبر الواحد .

ص — واستدل بظواهر .

---

(١) قال الزركشى فى المعتبر (١/٣٦) وابن كثير فى التحفة (١/٨) هذا ثبت بالتواتر ، فقد بعث معاذا وعليا وأبا موسى إلى اليمن وأبا عبيدة إلى البحرين ، وبعث دحية ابن خليفة إلى هرقل ، عظيم الروم ، وعبد الله بن حذافة السهمى إلى كسرى ملك الفرس ، وإلى النجاشى بالحبشة ، والمقوقس بمصر . وكذلك بعث أبا عبيدة إلى البحرين يعلمهم الإسلام .

مثل : ﴿ فَلَوْلَا نَفَرَ ﴾ لقوله [١] : ﴿ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ ﴾ [٢] ، ﴿ إِنَّ الَّذِيْنَ يَكْتُمُوْن ﴾ [٣] ، ﴿ إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ ﴾ [٤] .

وفيه بُعد .

ش – استدل على وجوب العمل بخبر الواحد بهذه الآيات .

أما التمسك بالآية الأولى ، فبيانه أنه تعالى أوجب الحذر بإنذار طائفة من فرقة ؛ لأن لعل للترجى ، وهو على الله محال ، فيحمل على الوجوب ، لاشتراكهما فى الطلب . وإنذار الطائفة إخبارهم المخوف فيلزم وجوب الحذر بإخبار الطائفة .

والطائفة قوم لا يحصل من خبرهم إلا الظن ؛ لأن كل فرقة ثلاثة . فالطائفة منهم إما واحد أو إثنان ، وخبر الواحد أو الإثنين لا يفيد إلا الظن . فقد وجب الحذر بإخبار من لا يفيد قولهم إلا الظن . فيجب الحذر بإخبار واحد عدل ؛ لأن خبره يفيد الظن ويلزم منه وجوب العمل بخبر الواحد .

وأما التمسك بالآية الثانية ، فبيانه أنه تعالى تواعد على كتمان ما أنزل الله تعالى من البينات . فيجب على الواحد إخبار ما سمع من

---

(١) البابرتى : إلى قوله .

(٢) ١٢٢ : التوبة – ٩ وتمام الآية : ﴿ وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون ﴾ .

(٣) ١٥٩ ، ١٧٤ : البقرة – ٢ .

(٤) ٦ : الحجرات – ٤٩ .

الرسول ، عليه السلام . فوجب العمل بخبره ، وإلا لم يكن لإخباره فائدة .

وأما التمسك بالآية الثالثة فإنه تعالى علق وجوب التبيين بكون المخبر فاسقا . وتعليق الحكم على الصفة مشعر بالعلية . فيجب أن لا يتبين خبر غير الفاسق ؛ لانتفاء علة التبيين . فوجب العمل بخبره .

قال المصنف : وفي التمسك بهذه الآيات بُعدٌ .

ووجه البعد إجمالا أنه استدل بما ليس بقطعي الدلالة ، وللخصم أن يمنع وجوب العمل به ، فإنه هو المتنازع فيه ؛ إذ النزاع في أن خبر الواحد المفيد الظن هل يجب العمل به أم لا ؟

ص – قالوا : ﴿ وَلَا تَقْفُ ﴾ ، ﴿ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ ﴾ وقد تقدم .

ويلزمهم [١] أن لا يمنعوه إلا بقاطع .

ش – القائلون بعدم وجوب العمل بخبر الواحد تمسكوا بالآيتين .

وقد تقدم وجه التمسك والجواب عنه في المسألة المتقدمة فلا يحتاج إلى إعادته .

ويلزمهم من التمسك بالآيتين أن لا يمنعوا العمل بخبر الواحد إلا بدليل قاطع ؛ لأن الآيتين دلتا على أن التمسك بما لا يفيد العلم غير

---

(١) ط : فيلزمهم .

٩٠/أ جائز . فلا يجوز منع العمل بخبر الواحد بالآيتين ؛ لأنهما لا يدلان على عدم وجوب العمل به على سبيل القطع .

ص – قالوا : توقف رسول الله [ﷺ] (١) فى خبر ذى اليدين حتى أخبره أبو بكر وعمر ، رضى الله عنهما .

قلنا : غير (٢) ما نحن فيه .

وإن سلم – فإنما توقف للريبة (٣) بالانفراد ، فإنه ظاهر فى الغلط ، ويجب التوقف فى مثله .

ش – القائلون بعدم وجوب العمل بخبر الواحد قالوا : توقف رسول الله فى خبر ذى اليدين حين سلم عن ركعتين ، وهو قول ذى اليدين : أقصرت الصلاة أم نسيت ؟ حتى أخبره أبو بكر وعمر فصدقاه ، فأتم رسول الله ﷺ بعد تصديقهما له ، ثم سجد السهو (٤) . فلو كان العمل بخبر الواحد واجبا ، لما توقف رسول الله ﷺ .

---

(١) ط ، ع : توقف عليه الصلاة والسلام .

(٢) قال الكرمانى فى النقود والردود (٢٣٣ ب و ٢٣٤ ألف) : « القطبى : وفى بعض النسخ « عين ما نحن فيه » . ثم ذكر تقريره .

(٣) فى الأصل : الرتبة . وهو خطأ .

(٤) عن أبى هريرة يقول : صلى بنا رسول الله – ﷺ – إحدى صلاتَي العشيِّ إما الظهر وإما العصر . فسلم فى ركعتين . ثم أتى جذعا فى قبلة المسجد فاستند إليها مغضبا . وفى القوم أبا بكر وعمر . فهابا أن يتكلما ، وخرج سرعانُ الناسِ قُصِرت الصلاة . فقام ذو اليدين ، فقال يا رسول الله : أقصرت الصلاة أم نسيت ؟ فنظر النبى – ﷺ – يمينا وشمالا . فقال : ما يقول ذو اليدين ؟ قالوا : صدق ، لم تصل إلا ركعتين . فصلى ركعتين وسلم . وذكر تمام الحديث . =

أجاب بأن هذه الصورة غير ما نحن فيه ؛ لأن ما نحن فيه هو أنه يجب علينا العمل بخبر الواحد .

ولا يلزم من عدم وجوب العمل به على الرسول عليه السلام ، عدم وجوبه علينا .

ولئن سلمنا أنه مما نحن فيه ، ولكن إنما توقف رسول الله ﷺ لبعد انفراده بمعرفة ذلك دون الباقين . فإن انفراده بذلك الخبر دون الباقين ظاهر فى غلطه . فيجب توقفه فى مثله .

ص – أبو الحسين (١) : العمل بالظن فى تفاصيل المعلوم الأصل (٢) واجب عقلا ، كالعدل فى مضرة شىء ، وضعف حائط .

= رواه مسلم ، واللفظ له فى ٥ – المساجد ، ١٩ – باب السهو فى الصلاة والسجود له رقم (٩٧) ٤٠٣/١ .

ورواه البخارى ، بلفظ آخر ، فى ١٠ – كتاب الأذان ، ٦٩ – باب هل يأخذ الإمام ، إذا شك ، بقول الناس ، رقم (٧١٤) ٢٠٥/٢ .

وأيضا فى ٢٢ – السهو ، ٤ – باب من لم يتشهد فى سجدتى السهو ، رقم (١٢٢٨) ٩٨/٣ .

قال الزركشى فى المعتبر (١/٣٦ ، ٢) : وقول ابن الحاجب : « حتى أخبره أبو بكر وعمر » كذا وقع فى كتب الأصول كالمستصفى والمحصول ، ولم يرد اختصاصهما بالإخبار ، بل ظاهر الحديث يدل على أن المخبر كل من حضر . وفى الصحيح : « وفى القوم أبو بكر وعمر ، فهابا أن يكلماه » (يتكلما) هذا يدل على أنهما من جملة المخبرين لا أنهم المخبرون .

(١) ط : قال أبو الحسين .

(٢) ع : معلوم الأصل .

وخبر الواحد كذلك ؛ لأن الرسول بعث للمصالح ، فخبر الواحد تفصيل لها .

وهو مبنى على التحسين .

سلمنا ، [لكنه] (١) لم يجب فى العقليات ، بل أولى .

سلمنا [فلا نسلمه] (٢) فى الشرعيات .

سلمنا وغايته (٣) قياس ظنى فى الأصول .

ش – احتج أبو الحسين على وجوب العمل بخبر الواحد عقلا بأنه إذا عُلم أصل كلى ، كرفع المضار وجلب المنافع ، وجب عقلا العمل بالظن فى تفاصيل ذلك الأصل المعلوم (٤) . كما إذا أخبر واحد عدل عن مضرة شىء مخصوص وعن ضعف جدارٍ وجب عقلا الاحتراز بذلك الشىء المضر وعن ذلك الجدار .

وهذا المعنى متحقق فى خبر الواحد ؛ لأن الرسول عليه السلام بعثه الله ليبين الأحكام الشرعية المشتملة على مصالح العباد . وخبر الواحد يفيد الظن فى تفاصيل تلك الأحكام والمصالح ، فوجب العمل به عقلا .

أجاب بأن هذه الحجة مبنية على قاعدة التحسين العقلى ، وقد أبطلناها .

---

(١) فى الأصل : لكن .

(٢) فى الأصل : لا يسلمه ، وفى أ ، د ، ط ، والبابرتى : ولا نسلمه .

(٣) « غايته » مكرر فى البابرتى .

(٤) انظر : المعتمد ٢ : ٥٨٣ .

سلمنا صحة تلك القاعدة ، لكن العمل بالظن فى تفاصيل الأصل المعلوم ، لم يجب فى العقليات ، بل العمل بالظن فيها أولى .

ولئن سلمنا وجوب العمل بالظن فى العقليات فلا نسلم وجوب العمل به فى الشرعيات ؛ لجواز أن يكون خصوصية الصور العقلية شرطا لوجوب العمل . أو خصوصية الصور الشرعية مانعة للوجوب فيها .

سلمنا وجوب العمل فى الشرعيات أيضا بالقياس على العقليات ، لكن غاية هذا الدليل قياس يفيد الظن . والقياس المفيد للظن فى مسائل الأصول لا يفيد .

ص – قالوا : صدقه ممكن فيجب احتياطا .

قلنا : إن كان أصله المتواتر [١] فضعيف .

وإن كان المفتى فالمفتى خاص وهذا عام .

سلمنا لكنه قياس شرعى .

ش – هذه حجة أخرى للقائلين بوجوب العمل به عقلا .

توجيهها أن يقال : لا شك فى أن خبر العدل الواحد يمكن صدقه . فحينئذ يجب العمل به احتياطا ، قياسا على المتواتر ، والمفتى ، أى قول المفتى . لأن كل واحد منهما لما أمكن صدقه وجب العمل به ، فكذلك ههنا .

أجاب المصنف بأن القياس على المتواتر ضعيف لعدم الجامع ؛ إذ

---

(١) البابرتى : التواتر .

وجوب العمل فى المتواتر إنما هو لأجل إفادته العلم ، لا لأجل إمكان الصدق . والقياس على المفتى ، وإن كان الوصف الجامع متحققا ، لكن الفرق بين الأصل والفرع ثابت ؛ فإن وجوب العمل فى المفتى شرع خاص لا يعم جميع الأشخاص . ٩٠/ب

ووجوب العمل بخبر الواحد شرع عام يعم جميع الأشخاص .

ولئن سلمنا صحة القياس عليهما ، لكن غايته قياس شرعى ؛ لأن الأصلين وجب العمل فيهما بالدليل الشرعى ، فلم يفد المطلوب ؛ لأن المطلوب وجوب العمل به عقلا .

ص – قالوا : لو لم يجب ، لَخَلت وقائع .

و [1]رُد بمنع الثانية .

سلمنا ، لكن الحكم : النفى ، وهو مدرك شرعى بعد الشرع .

ش – هذه حجة أخرى للقائلين بوجوب العمل به عقلا .

توجيهها أنه لو لم يجب العمل بخبر الواحد ، لَخَلت أكثر الوقائع عن الحكم .

والتالى باطل بالإجماع .

بيان الملازمة أنه إذا لم يوجد فى الوقائع الحادثة دليل إلا خبر الواحد ، ولا يجب العمل به ، لزم خلو تلك الوقائع عن الحكم .

أجاب بمنع الثانية ، أى انتفاء التالى فإن المتفق عليه امتناع خلو

---

(١) « و » ساقطة من البابرتى .

الوقائع التى لها دليل ، لا خلو الوقائع التى لا دليل عليها . فإن الوقائع التى لا دليل عليها يجوز خلوها عن الحكم .

ولئن سلمنا صحة نفى التالى ، لكن لا نسلم الملازمة ، ولا نسلم أنه إذا لم يكن إلا خبر الواحد ، لزم خلو تلك الوقائع عن الحكم . وإنما يلزم ذلك أن لو لم يكن نفى الحكم على تقدير عدم وجوب العمل بخبر الواحد حكما شرعيا ، وهو ممنوع .

قوله : « وهو مدرك شرعى » إشارة إلى جواب دخل مقدر .

توجيهه أن يقال : عدم الحكم ليس حكما شرعيا ؛ لأنه [يستند] (١) إلى عدم الدليل . وعدم الدليل عقلى . والمستند إلى العقل عقلى .

أجيب بأن عدم الحكم وإن كان ثابتا عند عدم الدليل وقبل الشرع ، لكنه بعد ثبوت الشرع مدرك شرعى .

ص – أما الشرائط :

فمنها : البلوغ ؛ لاحتمال كذبه ، لعلمه بعدم التكليف .

وإجماع المدينة على قبول شهادة الصبيان بعضهم على بعض ، فى الدماء قبل تفرقهم ، مستثنى ؛ لكثرة الجناية بينهم منفردين .

والرواية بعده والسماع قبله مقبولة ، كالشهادة .

ولقبول (٢) ابن عباس ، وابن الزبير ، وغيرهم فى مثله .

---

(١) أ ، ب ، د : مستند .

(٢) البابرتى : ولقول .

ولإسماع [الصبيان] (١) .

ش – لما فرغ من إثبات وجوب العمل بخبر الواحد ، شرع فى ذكر شرائط وجوب العمل به . وهى أربعة :

الأول : البلوغ ؛ لأن الصبى الغير المميز لا يقدر على الضبط فيما يتحمله ، والمميز لعلمه بأنه غير مكلف لا ينزجر عن الكذب ، ضرورة عدم مؤاخذته به .

وإذا لم يقبل رواية الصبى ، فرواية المجنون أولى بأن لا يقبل .

قوله : « وإجماع المدينة » إشارة إلى جواب دخل مقدر .

توجيهه أن يقال : إن أهل المدينة أجمعوا على قبول شهادة الصبيان بعضهم على بعض فى الدماء والجنايات قبل تفرقهم . فإذا كان شهادة الصبيان مقبولة ، فقبول روايتهم بالطريق الأولى .

تقرير الجواب أن يقال : هذه الصورة مستثناة لكثرة وقوع الجناية بينهم منفردين عن الكاملين . ومسيس الحاجة إلى معرفة ذلك . وشهادتهم (٢) مع كثرتهم قرينة دالة على صدق ما أخبروا به .

وإنما اشترط أن يكون أداء الشهادة قبل تفرقهم لئلا يتطرق إليها تهمة بتلقين غيرهم إياهم .

هذا إذا كان السماع والأداء كلاهما قبل البلوغ . أما إذا كان السماع قبل البلوغ والرواية بعده ، فهى مقبولة لوجهين :

---

(١) ع : للصبيان .

(٢) أ : وبشهادتهم .

أحدهما : القياس على قبول الشهادة ، فإنه إذا تحمل الشهادة قبل البلوغ وأداها بعد . تقبل اتفاقا .

فكذا الرواية ، بل الرواية بالطريق الأولى ؛ لأن التأكيد فى الشهادة أكثر .

ولهذا اختلف فى قبول شهادة العبد ولم يختلف فى قبول روايته .

الثانى : الإجماع ؛ فإن الصحابة أجمعوا على قبول رواية ابن عباس ، وابن الزبير (١) ، والنعمان بن بشير (٢) وغيرهم من

---

(١) هو عبد الله بن الزبير بن العوام القرشى الأسدى ، فارس قريش فى زمنه ، وأول مولود فى المدينة بعد الهجرة ، بويع له بالخلافة سنة ٦٤ هـ عقيب موت يزيد بن معاوية ، فحكم مصر والحجاز واليمن وخراسان والعراق وأكثر الشام وجعل قاعدة ملكه المدينة . وكانت له مع الأمويين وقائع هائلة حتى سيروا إليه الحجاج الثقفى فى أيام عبد الملك بن مروان ، فانتقل إلى مكة ونشبت بينهما حروب انتهت بمقتل ابن الزبير فى مكة بعد أن خذله عامة أصحابه ، وقاتل قتال الأبطال ، وهو فى عشر الثمانين . وكان من خطباء قريش المعدودين . مدة خلافته تسع سنين . وهو أول من ضرب الدراهم المستديرة . له فى كتب الحديث ٣٣ حديثا .

انظر : الأعلام ٤ : ٨٧ ، وفوات الوفيات ٢ : ١٧١ ، وتاريخ الخميس ٢ : ٣٠١ ، واليعقوبى ٢ : ٢٥٥ وما بعدها . والطبرى ٧ : ٢٠٢ ، وجمهرة الأنساب ١١٣ ، ١١٤ ، وخزانة الأدب للبغدادى ١ : ٣٤٥ ، وتهذيب التهذيب ٥ : ٢١٥ ، وتهذيب ابن عساكر ٧ : ٣٩٩ .

(٢) النعمان بن بشير بن سعد الخزرجى الأنصارى ، أمير ، خطيب ، شاعر ، من أجلاء الصحابة من أهل المدينة ، وجهته نائلة (زوجة عثمان) بقميص عثمان إلى معاوية ، فنزل الشام وشهد صفين مع معاوية ، وولى القضاء بدمشق ، وولى اليمن لمعاوية ، ثم استعمله على الكوفة تسعة أشهر وعزله وولاه حمص ، واستمر فيها إلى أن مات يزيد =

أحداث (١) الصحابة فى مثل ما ذكرنا ، وهو ما تحملوه حال الصبى وأدوه بعده (٢) .

وأيضا (٣) أجمع السلف على إحضار صبيانهم فى مجالس الأحاديث وإسماعِهم (٤) الأحاديثَ وقبول رواية ما سمعوه حال الصبى . ٩١/أ

ص – ومنها : الإسلام ؛ للإجماع .

وأبو حنيفة – رحمه الله – وإن قبل شهادة بعضهم على بعض ، لم يقبل روايتهم .

ولقوله – تعالى – : ﴿ إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ [بنبأ] (٥) ﴾ . وهو فاسق بالعرف المتقدم .

= ابن معاوية ، فبايع النعمان لابن الزبير ، وتمرد أهل حمص ، فخرج هاربا فقتل . وهو أول مولود ولد فى الأنصار بعد الهجرة . له ١٢٤ حديثا .

انظر : الأعلام ١٠ : ٤٤٧ ، وأسد الغابة ٥ : ٣٣٦ ، والإصابة ت ٨٧٣٠ ، وجمهرة أنساب العرب ٣٤٥ .

(١) الأصل : أحاديث .

(٢) كان ابن عباس – عندما توفى رسول الله – ﷺ – ابن عشر سنين أو ثلاثة عشر أو خمسة عشر ، وابن الزبير ابن تسع سنين ، وهو أول مولود فى الإسلام وعن يحيى ابن سعيد أن النعمان بن بشير لم يسمع من النبى – ﷺ – إلا حديثا واحدا : « إن فى الجسد مضغة » . قال ابن الحدآ : وله أحاديث فى الصحيح يقول فيها : سمعت . والتفصيل فى المعتبر (٢/٣٦ ، ١/٣٧) .

(٣) « وأيضا » ساقط من د .

(٤) فى الأصل : استماعهم .

(٥) زيادة من ط ، ع .

واستدل بأنه لا يوثق به كالفاسق .

وضعف بأنه قد يوثق (١) ببعضهم لتدينه فى ذلك .

ش – الشرط الثانى : الإسلام .

فإن المخالف فى الملة الإسلامية لا تقبل روايته لوجهين :

الأول : الإجماع .

فإن قيل : كيف [يصح] (٢) دعوى الإجماع على عدم قبول روايته ، وأبو حنيفة – رحمه الله – قبل شهادة الكفار بعضهم على بعض ، والتأكيد فى أمر الشهادة أكثر .

أجيب بأن أبا حنيفة وإن قبل شهادة بعض الكفار على بعض ، لم يقبل روايتهم أصلا ، فلا ينخرق الإجماع .

الثانى : قوله تعالى : ﴿ إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ ﴾ فإن الكافر فاسق فى العرف المتقدم ؛ لأن الكفر قسم من أقسام الفسق . وتخصيص الفاسق بمسلمٍ صدرت عنه كبيرةٍ أو أصر على صغيرة ، عرف متجدد ، لا يكون معتدا به ؛ لأنه خلاف الأصل .

وبعضهم جعل الكفر غير الفسق ، واستدل بأن الكافر لا تقبل روايته قياسا على الفاسق . والجامع كون كل منهما غير موثوق به .

وضعف هذا الاستدلال بالفرق .

---

(١) ع : توثق .

(٢) زيادة مما سوى الأصل .

فإن بعض الكفار لتدينه فى دينه قد يوثق به بخلاف الفاسق ، فإنه لعدم تدينه لا يوثق .

ص – والمبتدع بما يتضمن [التكفير] (١) كالكافر عند المكفِّر .

وأما [عند] (٢) غير المكفر – فكالبدع الواضحة .

وما لا يتضمن [التكفير] (٣) إن كان واضحا ، كفسق الخوارج (٤) ونحوه ، فرده قوم وقبله قوم .

الراد (٥) ﴿ إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ [بنبأ] (٦) ﴾ وهو فاسق (٧) .

القابل (٨) : نحن نحكم بالظاهر .

والآية أولى لتواترها وخصوصها بالفاسق وعدم تخصيصها .

وهذا مخصص (٩) بالكافر والفاسق (١٠) المظنون صدقهما باتفاق .

---

(١) فى الأصل و ب : الكفر .

(٢) زيادة من ط ، ع .

(٣) فى الأصل و ب ، جـ ، د : الكفر .

(٤) البابرتى : « كالخوارج » بدل « كفسق الخوارج » .

(٥) ط ، ع : والراد .

(٦) زيادة من ط ، ع .

(٧) « وهو فاسق » ساقط من د .

(٨) البابرتى : القايل .

(٩) مختص . وما أثبتناه موافق لما فى المنتهى (ص ٥٦) .

(١٠) « وهذا مخصص ساقطة بالكافر والفاسق » هذه العبارة من ب .

ش – المبتدع بما يوجب الكفر صريحا [فهو] [١] كالكافر اتفاقا . والمبتدع بما يتضمن الكفر – وهو المخطئ فى الأصل بتأويل ، فيه خلاف .

فعند من كفَّره ، حكمه حكم الكافر . وعند من لم يكفره ، حكمه حكم المبتدع الذى لا خفاء فى بدعته .

والمبتدع بما لا يتضمن كفرا ، إن كان ابتداعه واضحا ، كفسق الخوارج ، فإنهم استحلوا أموال المسلمين ، وأباحوا دمائهم من غير أن يكون لهم إمارة ، فيه خلاف .

فعند بعضٍ ، ترد روايته ، وعند بعضٍ تقبل .

حجة الراد : قوله تعالى : ﴿ إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ ﴾ .

وهو فاسق لوضوح فسقه ، فلا يقبل .

حجة القابل : قوله عليه السلام : « نحن نحكم بالظاهر » خص عنه الكافر والفاسق اللذان [ظن] [٢] صدقهما . فبقى حجة فى الباقى ؛ لأن غيرهما لا يعلم فسق نفسه ، ويعظم أمر الدين ، ويحترز عن الكذب ، فنحكم بصدقه ظاهرا .

واختار المصنف المذهب الأول ، وإليه أشار بقوله : « والآية أولى » .

---

(١) زيادة مما سوى الأصل .

(٢) فى الأصل و أ : لا يظن ، والمثبت هو الصحيح .

وأولويتها من ثلاثة وجوه :

الأول : أن الآية متواترة بحسب المتن ، والحديث من باب الآحاد . والعمل بالمتواتر أولى من العمل بالآحاد .

والثانى : أن الآية مخصوصة بالفاسق ، والحديث غير مخصوص ، والعمل بالمخصوص أولى ؛ لاحتمال التخصيص فى غير المخصوص .

الثالث : أن الآية غير مخصصة ؛ لأنه لم يخرج منها فاسق ، والحديث عام مخصص بالكافر والفاسق المظنون صدقهما ؛ لأن روايتهما غير مقبولة بالاتفاق .

ص – قالوا : أجمعوا على قبول قتلة عثمان ، رضى الله عنه .

ورد بالمنع .

أو بأنه مذهب بعض .

ش – القائلون رواية مثل الخوارج قالوا : أجمع الصحابة على قبول رواية قتلة [١] عثمان ، رضى الله عنه ، مع ظهور فسقهم عند جميعهم .

ورد بمنع الإجماع ؛ لأنا لا نعلم أن جميع الصحابة متوافقون فى قبول قولهم . أو بأن مذهب بعض الصحابة أن قتلة عثمان غير فاسقين .

---

(١) قال الزركشى فى المعتبر (١/٣٧) : قلت : الذى حكى عنه ذلك عمار بن ياسر وعدى بن حاتم وغيرهما وكان المراد مَن أعان عليه ، لا مَن باشره . قال ابن الجوزى فى التلقيح : واختلفوا فى قاتل عثمان – رضى الله عنه – فقيل : الأسود التجيبى من أهل مصر ، وقيل : جبلة بن الأيهم ، وقيل : سودان بن رومان المرادى .

فإن بعض الصحابة كعمار بن ياسر [١] ، وعدى بن حاتم [٢] ، وجماعة أخرى ذهبوا إلى أن ما جرى على عثمان ، ليس ظلما ، بل حقا .

ص – وأما نحو خلاف البسملة وبعض الأصول ، وإن ادعى القطع ، فليس من ذلك ؛ لقوة الشبهة من الجانبين .

ش – وأما الخلاف فى كون البسملة من القرآن ، وفى بعض الأصول ، كإثبات الكلام النفسى [٣] ، وإن ادعى كل واحد من الخصمين القطع ببطلان مذهب الآخر ، فليس مما يوجب رد الرواية ؛ لقوة الشبهة من الجانبين كما تقدم .

ص – وأما من يشرب النبيذ ويلعب بالشطرنج ونحوه من مجتهد

---

(١) عمار بن ياسر بن عامر بن مالك بن كنانة العنسى ، أبو اليقظان ، حليف بن مخزوم ، كان من السابقين الأولين هو وأبوه ، وكانوا ممن يعذب فى الله ، فكان النبى ﷺ يمر عليهم فيقول : صبرا آل ياسر ، موعدكم الجنة . هاجر إلى المدينة وشهد المشاهد كلها ، ثم شهد اليمامة فقطعت أذنه بها . وأجمعوا على أنه قتل مع علي بصفين سنة ٨٧ هـ وله ثلاث وتسعون سنة .

انظر : الإصابة ٢ : ٥١٢ ، رقم ٥٧٠٤ ، وأسد الغابة ٤ : ١٢٩ ، رقم ٣٧٩٨ .

(٢) عدى بن حاتم بن عبد الله بن سعد الطائى ، صحابى ، أمير ، من الأجواد العقلاء ، كان رئيس طى فى الجاهلية والإسلام ، وقام فى حرب الردة بأعمال كبيرة حتى قال ابن أثير : خير مولود فى أرض طي وأعظمهم بركة عليهم . كان إسلامه سنة ٩ هـ وهو ابن حاتم الطائى الذى يضرب بجوده المثل . له ٦٦ حديثا .

انظر الإصابة ٥ ت ٥٤٧٥ ، والروض الأنف ٢ : ٣٤٣ ، وحسن الصحابة من ٣٨ ، وإمتاع الأسماع ١ : ٥٠٩ ، ورغبة الآمل ٦ : ١٣٥ .

(٣) وكزيادة الصفات (شرح العقد ٢/٦٢) .

ومقلد - فالقطع أنه ليس بفاسق ، وإن قلنا : المصيب واحد ؛ لأنه يؤدى إلى تفسيق بواجب [(١)] .

وإيجاب الشافعى - رضى الله عنه - الحد لظهور أمر التحريم عنده .

ش - وأما من يشرب النبيذ ويلعب بالشطرنج ونحوه مما يختلف فى حرمته ، سواء كان مجتهدا أو مقلدا ، فإنا نقطع بأنه ليس بفاسق ، وإن قلنا : إن المصيب من المجتهدين واحد ؛ لأنا لو فسقناه لأدى إلى تفسيق المكلف بما هو واجب عليه [(٢)] . وذلك فيما يكون واجبا عند مجتهد ، حراما عند غيره .

قوله : « وإيجاب الشافعى ، رضى الله عنه » إشارة إلى جواب دخل مقدر .

توجيهه أنه لو لم يكن شارب النبيذ فاسقا قطعا ، لما أوجب الشافعى - رضى الله عنه - الحد عليه ؛ لأن إيجاب الحد إنما يكون بارتكاب الفسق قطعا .

تقرير الجواب : إنما أوجب الشافعى - رضى الله عنه - الحد ؛ لأن دليل التحريم عنده فى غاية الظهور ، لا لفسقه قطعا .

ص - ومنها : رجحان ضبطه على سهوه لعدم حصول الظن .

---

(١) « بواجب » ساقط من ع وفى أ : إلى التفسيق بواجب .

(٢) قال العضد (٢ : ٦٢) : لأنه يجب على المجتهد العمل بظنه وللمقلد بفتواه ، فلو فسقنا به لفسقنا بواجب وإنه باطل بالضرورة .

ش – الشرط الثالث : رجحان ضبط [١] الراوى لما سمعه على سهوه .

لأنه لو كان سهوه راجحا على ضبطه أو مساويا له ، لم يحصل غلبة الظن بصدقه .

ص – ومنها : العدالة .

وهى محافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروءة ، ليس معها بدعة .

وتتحقق باجتناب الكبائر وترك الإصرار على الصغائر وبعض الصغائر وبعض المباح .

ش – الشرط الرابع : العدالة .

ودليل اشتراطها ، الإجماع .

والحد الذى ذكره المصنف للعدالة قريب مما ذكره الغزالى [٢] . وهو أن العدالة هيئة راسخة فى النفس من الدين تحمل صاحبها على ملازمة التقوى والمروءة جميعا حتى يحصل ثقة النفس بصدقه . إلا أن المصنف أبدل « هيئة النفس الحاصلة من الدين » بالمحافظة الدينية التى

---

(١) قال الخبازى فى المغنى (ص ٢٠١) : والضبط : وهو سماع الكلام كما يحق سماعه وفهم معناه وحفظه ببذل مجهوده والثبات عليه إلى أن يؤدى إلى غيره .

وقال الشيخ أحمد فى شرح المنار : إلى أن يؤدى إلى غيره ، وهكذا إلى يوم التناد ، أو إلى أن تؤلف كتب الأحاديث (انظر : نور الأنوار ٢/٢٠) .

(٢) انظر : المستصفى ١ : ١٥٧ وما بعدها .

هى لازم تلك الهيئة . وزاد قيد : « ليس معها بدعة » . وإنما يعتبر هذا القيد من لم يقبل رواية المبتدع أصلا .

ويتحقق العدالة بالاجتناب عن الكبائر وترك الإصرار على الصغائر وترك بعض الصغائر وترك بعض المباحات .

ص – وقد اضطرب فى الكبائر .

فروى ابن عمر – رضى الله عنه – : الشرك بالله ، وقتل النفس ، وقذف المحصنة ، والزنا ، والفرار من الزحف ، والسحر ، وأكل مال اليتيم ، وعقوق الوالدين المسلمين ، والإلحاد فى الحرم .

وزاد أبو هريرة – رضى الله عنه – : أكل الربا .

وزاد على – رضى الله عنه – السرقة ، وشرب الخمر .

وقيل : ما توعد الشارع عليه بخصوصه .

وأما بعض الصغائر فما يدل على الخِسَّة ، كسرقة لقمة والتطفيف بحبة . وبعض المباح كاللعب بالحمام ، والاجتماع مع الأراذل ، والحرف الدنِيَّة ، مما لا تليق به ولا ضرورة .

وأما الحرية والذكورة وعدم القرابة والعداوة ، فمختص بالشهادة .

ش – أراد أن يشير إلى الكبائر وبعض الصغائر المعتبر تركه ، وكذا بعض المباح .

أما الكبائر فقد اختلفوا فيها .

فروى ابن عمر عن أبيه عن رسول الله ﷺ أنه قال : الكبائر

تسع : الشرك بالله ، وقتل النفس المؤمنة ، وقذف المحصنة ، والزنا ، والفرار من الزحف ، والسحر ، وأكل مال اليتيم ، وعقوق الوالدين المسلمين ، والإلحاد فى الحرم (١) ، أى الظلم فى البيت الحرام ، من ألحد الرجل ، إذا ظلم .

وزاد أبو هريرة على ما رواه ابن عمر : أكل الربا (٢) .

٩٢/أ وزاد على - رضى الله عنه - على ما رواه أبو هريرة : السرقة وشرب الخمر (٣) .

---

(١) قال الزركشى فى المعتبر (ق ٣٧/ب) رواه ابن عبد البر فى التمهيد عن طيلسة عن ابن عمر .

وقال ابن كثير فى التحفة (ق ٨/ب) : رواه الحافظ أبو بكر أحمد بن هارون فى جزء جمعه فى الكبائر من حديث طيلسة عن ابن عمر قال : الكبائر سبع . (وليس فيه قتل النفس المؤمنة ، وقذف المحصنة) ..

وقال ابن كثير والزركشى : ورواه البخارى فى الأدب المفرد عن ابن عمر موقوفا أنها سبع .

قال ابن كثير : ومدار هذا الحديث على الطيلسة . ثم ذكر من ضعَّفه .

(٢) رواه البخارى فى ٨٦ - الحدود ، ٤٤ - باب رمى المحصنات ، رقم (٦٨٥٧) ١٨١/١٢ عن أبى هريرة - رضى الله عنه - أن رسول الله - ﷺ - قال : اجتنبوا السبع الموبقات . قيل يا رسول الله وما هن ؟ قال : الشرك بالله ، والسحر ، وقتل النفس التى حرم الله إلا بالحق ، وأكل الربا ، وأكل مال اليتيم ، والتولى يوم الزحف ، وقذف الغافلات المؤمنات .

ورواه مسلم فى ١ - الإيمان ، ٣٨ - باب بيان الكبائر وأكبرها رقم (١٤٥) ٩٢/١ .

(٣) قال ابن كثير فى تحفة الطالب (ورقة ٩ ألف) « وأما رواية على رضى الله عنه فى السرقة فلم أقف عليها إلى الآن ، وسألت المشائخ عنه فلم يحضرهم شىء فى ذلك . =

وقال بعض : الكبيرة ما توعد الشارع عليه بخصوصه . وهذا التفسير أعم من الأول .

وأما بعض الصغائر التى يجب تركه فما يدل فعله على الخِسَّة وركاكة دينه إلى حد يستجرئ على الكذب بالأغراض الدنيوية ، كسرقة لقمة وتطفيف حبة . والتطفيف : نقص المكيال .

وأما بعض المباح الذى يجب تركه فما يدل على نقص المروة ، كاللعب بالحمام والاجتماع مع الأراذل والحرف الدنية التى لا تليق به من غير ضرورة ، كالدباغة والحجامة والحياكة .

وهذه الشرائط الأربعة كما تعتبر فى الرواية ، تعتبر فى الشهادة .

والشهادة تختص بالحرية والذكورة وعدم القرابة وعدم العداوة .

= وقال الزركشى فى المعتبر (١/٣٨ ، ٢) : لا يعرف من روايته وجاء عن غيره فأخرج ابن أبى حاتم فى تفسيره عن عمرو بن العاص أنه قال : سألت نبى الله – ﷺ – عن الخمر . فقال : هى أكبر الكبائر وأم الفواحش من شرب الخمر ترك الصلاة ووقع على أمه وخالته وعمته .

وأخرج النسائى عن سلمة بن قيس الأشجعى سمع النبى – ﷺ – فى حجة الوداع يقول : ألا إنما هى أربع : ألا تشركوا بالله شيئا ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق ولا تزنوا ولا تسرقوا .

وأما شرب الخمر فرواه الحافظ ضياء الدين المقدسى فى جزء جمعه فى ذم المسكر حديثا مسلسلا يقول كل من الرواة : أشهد بالله وأشهد الله لقد حدثنى رسول الله – ﷺ – قال : أشهد بالله وأشهد الله لقد قال لى جبريل : يا محمد إن مدمن الخمر كعابد الوثن » .

قال ابن كثير : وهذا بهذا السند فيه شيء ؛ لأن المسلسلات قل ما يصح منها .

ص – (مسألة) : مجهول الحال لا يقبل .

وعن أبى حنيفة – رحمه الله – قبوله .

لنا : الأدلة تمنع من الظن ، فخولف فى العدل فيبقى (١) ما عداه .

وأيضا : الفسق مانع ، فوجب تحقق ظن عدمه ، كالصبا والكفر .

ش – الراوى إذا كان معلوما إسلامه مجهولا حاله من العدالة والفسق ، لا تقبل روايته عند أكثر العلماء .

وروى عن أبى حنيفة – رضى الله عنه – قبول روايته .

لنا : الأدلة السمعية ، وهى قوله تعالى : ﴿ إِنْ يَتَّبِعُوْنَ إِلَّا الظَّنَّ ﴾ (٢) وقوله : ﴿ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾ (٣) وقوله : ﴿ إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ﴾ (٤) ، مانعة من العمل بالظن ، فخولف فى الظن الحاصل من قول العدل لاختصاصه بزيادة ظهور الثقة ، وبعده عن التهمة ، فبقيت معمولا بها فى غير العدل لسلامته عن المعارض .

وأيضا : الفسق مانع عن قبول رواية صاحبه ، فوجب تحقيق ظن

---

(١) ب ، جـ ، د : فبقى .

(٢) ١١٦ : الأنعام – ٦ ، و ٦٦ – يونس – ١٠ ، و ٢٣ ، ٢٨ : النجم – ٥٣ .

(٣) ٣٦ : الإسراء – ١٧ .

(٤) ٢٨ : النجم – ٥٣ .

عدمه قياسا على الكفر والصبا . فإنهما لما كانا مانعين عن قبول صاحبهما وجب تحقق ظن عدمهما . والجامع دفع احتمال المفسدة .

ص – قالوا : الفسق سبب التثبت فإذا انتفى . انتفى .

قلنا : لا ينتفى إلا بالخبرة أو التزكية .

ش – الحنفية قالوا : الفسق سبب التثبت لقوله تعالى : ﴿ إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا ﴾ . [والسبب] (١) منتف ؛ لأن الأصل عدم الفسق ، فينتفى المسبب ، وهو التثبت ، فيجب قبول قوله .

أجاب بأنا لا نسلم أن الفسق منتف ، بل إنما ينتفى إذا علم عدم فسقه بالخبرة أو التزكية .

ص – قالوا : نحن نحكم بالظاهر .

ورد بمنع الظاهر ، وبنحو ﴿ وَلَا تَقْفُ ﴾ .

ش – الحنفية قالوا أيضا : قوله عليه السلام : « نحن نحكم بالظاهر » يدل على الحكم بكل ظاهر ؛ لأن اللام تفيد العموم ، فيندرج مجهول الحال تحته ؛ لأن الظاهر من حال المسلم ، العدالة .

أجاب بأنا لا نسلم أن الظاهر من حال المسلم ، العدالة .

كيف وكونه مجول الحال [يستوى] (٢) العدالة والفسق فى الظهور وعدمه .

---

(١) د : التثبت . وهو خطأ .

(٢) كذا فى د . وليس واضحا فى الأصل ، وفى ب ، وجـ : سوى ، وفى أ : لعوى .

وأيضا معارض بقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾ فإنه يدل على عدم اعتبار قوله ؛ ضرورة عدم العلم به .

ص — قالوا : ظاهر الصدق كإخباره بالزكاة ، وطهارة الماء ونجاسته ، ورِقّ جاريته .

ورد بأن ذلك مقبول مع الفسق ، والرواية أعلى رتبة [من ذلك] (١) .

ش — الحنفية قالوا أيضا : مجهول الحال تقبل روايته لأنه ظاهر الصدق ، فيما رواه . كما أنه ظاهر الصدق فى إخباره بكون اللحم مذكى ، وطهارة الماء ونجاسته ، ورق جاريته .

أجاب بالفرق من وجهين :

الأول : أن إخباره فيما ذكرتم من الصور يقبل مع الفسق فكذلك يقبل مع كونه مجهول الحال .

بخلاف روايته فإنه لا يقبل مع الفسق ، فكذلك لم يقبل مع [الجهالة] (٢) لحاله .

الثانى : أن الرواية أعلى رتبة من الإخبار فيما ذكرتم من الصور ، ولا يلزم من قبول إخبار مجهول الحال فيما هو أدنى رتبة قبوله فيما هو أعلى رتبة .

---

(١) زيادة من ط ، ع .

(٢) فى النسخ الأخرى « الجهل » بدل « الجهالة » .

ص – (مسألة) : الأكثر أن الجرح والتعديل يثبت [بقول] (١) الواحد فى الرواية دون الشهادة .

وقيل : لا فيهما .

وقيل : نعم فيهما .

الأول : شرط فلا يزيد على مشروطه كغيره .

قالوا : شهادة فيتعدد .

وأجيب بأنه خبر .

قالوا : أحوط .

وأجيب بأن الآخر أحوط . ٩٢/ب

والثالث ظاهر .

ش – اختلفوا فى أن الجرح والتعديل هل يثبت بخبر الواحد أم لا ؟

فالأكثر أنهما يثبتان بخبر الواحد فى الرواية دون الشهادة .

وقيل : لا يثبتان بخبر الواحد لا فى الرواية ولا فى الشهادة .

وقيل : نعم فيهما ، أى يثبتان به فى الشهادة والرواية .

حجة المذهب الأول أن الرواية تثبت بخبر الواحد ، وكل من الجرح والتعديل شرط الرواية ، والشرط لا يزيد على مشروطه فى طريق إثباته ، كما فى غير محل النزاع ، فإن الشرط فيه لا يزيد على مشروطه فى طريق إثباته .

---

(١) زيادة من ط ، ع .

حجة القائلين بعدم ثبوتهما بخبر الواحد فى الرواية والشهادة جميعا أن الجرح والتعديل شهادة ، فلابد وأن يتعدد الجارح [١] والمعدل كما فى سائر الشهادات .

أجيب بأنا لا نسلم أنهما من باب الشهادات ، بل من الإخبار ، ولا يشترط التعدد فى الإخبار .

حجة أخرى لهم أن اعتبار العدد فى المعدل والجارح [٢] أحوط ، والعمل بالأحوط أولى .

أجاب بأنا لا نسلم أن اعتبار العدد أحوط ، بل الآخر ، أى اعتبار عدم التعدد أحوط لاحتمال تضييع الأمر والنهى عند عدم اعتبار قول الواحد .

ودليل المذهب الثالث ظاهر من المذهبين الأولين . والجواب يعرف مما سبق .

ص - (مسألة) : قال القاضى : يكفى الإطلاق فيهما .

وقيل : لا فيهما .

وقال الشافعى - رضى الله عنه - : فى التعديل .

وقيل : بالعكس .

وقال الإمام : إن كان عالما - كفى فيهما ، وإلا لم يكف .

(١ ، ٢) فى الأصل : الخارج . وهو خطأ .

ش – اختلفوا فى أنه هل يكفى فى التعديل والجرح إطلاق العدالة والفسق بدون ذكر سببهما أم لا ؟

فقال القاضى : يكفى الإطلاق فيهما .

وقيل : لا يكفى فى واحد منهما .

وقال الشافعى : يكفى فى التعديل دون الجرح .

وقيل : يكفى فى الجرح دون التعديل .

وقال إمام الحرمين : إن كان المعدِّل والجارح عالمين بسبب الفسق والعدالة ، كفى الإطلاق فيهما . وإن لم يكونا عالمين به فلا يكفى .

ص – القاضى : إن شهد من غير بصيرة لم يكن عدلا . وفى محل الخلاف ، مدلِّس .

وأجيب بأنه قد يبنى على اعتقاده .

أو لا يعرف الخلاف .

ش – حجة القاضى أن المعدل أو الجارح إذا أطلق العدالة أو الفسق من غير ذكر سببه ، دل على أنه عالم عدالته أو فسقه بما هو مثبت له عند الجميع ؛ لأنه إن شهد بغير بصيرة (١) لزم أن لا يكون عدلا ، وكلامنا فى العدل . وإن شهد بالعدالة [أو الفسق] (٢) بما يكون مختلفا فى كونه سببا ، فهو مدلِّس ، أى ملبِّس ، والملبس متهم ، فلا يكون عدلا ، والكلام فيه .

---

(١) وفيما سوى الأصل : إن لم يشهد عن بصيرة .
(٢) فى الأصل : والفسق .

أجاب بأنه قد يعتقد المعدل أو الجارح عدالته أو فسقه بأمر ثبت سببيته عنده ولم يكن سببا فى نفس الأمر . فيبنى شهادته على اعتقاده . أو [يشهد] (١) عن سبب مختلف فى كونه سببا ، ولا يعرف الخلاف ، فلا يكون مدلِّسا .

ص – الثانى (٢) : لو اكتفى لأثبت مع الشك للالتباس فيهما .

أجيب بأنه لا شك مع إخبار العدل .

ش – حجة المذهب الثانى ، وهو أنه لا يكفى الإطلاق فى التعديل والجرح .

تقريرها أنه لو اكتفى بالإطلاق فيهما ، وقع الالتباس الموجب للشك ؛ لأن الإطلاق يجوز أن يكون عن أمر هو سبب ، وأن يكون عما ليس بسبب وظنه سببا . والحمل على السبب ترجيح من غير مرجح . فيلزم الالتباس .

أجاب بأنه لا شك عند إخبار العدل ، فإنه مرجح لكون ذلك الأمر سببا ، وبه يحصل غلبة الظن بعدالته .

ص – الشافعية (٣) : لو اكتفى فى الجرح ، لأدى إلى التقليد للاختلاف فيه .

---

(١) د : أو شهد .
(٢) ع : النافى . ولا فرق فى المعنى .
(٣) ع : الشافعى . وهكذا فى المنتهى (ص ٥٨) وفى شرح العضد (٢ : ٦٥) : وحجة الشافعية .

ش – حجة الشافعية أنه لو اكتفى بالإطلاق فى الجرح ، لأدى إلى تقليد المجتهد . والتالى باطل لما سنبين فى موضعه . ٩٣/أ

بيان الملازمة أن الاختلاف واقع فى سبب الجرح ، فالمجتهد إذا اكتفى بقول الجارح : إنه مجروح ، ولم يعرف ما هو سبب الجرح عند الجارح مع جواز أن يكون ما هو عند الجارح سببا ليس بسبب عند المجتهد ، لزم تقليد الجارح فى ذلك .

وهذا بخلاف أسباب التعديل ، فإنها لكثرتها لا تنضبط ، فلا يمكن ذكرها . فلهذا اكتفى فيه بالإطلاق .

ص – العكس : العدالة ملتبسة لكثرة التصنع . بخلاف الجرح .

الإمام : غير العالم [يوجب] [١] الشك .

ش – هذه حجة عكس مذهب الشافعى ، وهو أنه يكتفى بالإطلاق فى الجرح دون التعديل .

تقريرها أن العدالة ملتبسة يتعسر الاطلاع عليها لكثرة التصنع . فرب رجل أظهر صلاحيته بالتصنع . بخلاف الجرح فإنه لا يمكن التصنع فيه . فلا بد فى العدالة من ذكر سببها لرفع الالتباس ، ولا يجب ذكره فى الجرح لعدم الالتباس .

واحتج الإمام بأن المعدل أو الجارح إن كان غير عالم ولم يذكر السبب فيهما ، يكون قوله موجبا للشك ؛ لأنه إذا كان غير عالم ،

---

(١) د : موجب .

احتمل أن يجعل ما هو موجب للجرح موجبا للعدالة وبالعكس . فلم يحصل الجزم بتعديله ولا بجرحه .

ص – (مسألة) : الجرح مقدم .

وقيل : الترجيح .

لنا : أنه جمع بينهما . فوجب .

أما عند إثبات معيَّن ونفيه باليقين (١) فالترجيح .

ش – اختلفوا فى تقديم الجرح على التعديل إذا وقع التعارض بينهما .

فقال قوم : الجرح مقدم مطلقا .

وقال آخرون : لا بد من الترجيح فى كل صورة ، فأيهما ترجح قدِّم على الآخر .

واختار (٢) المصنف : التفصيل بأنه إذا عيَّن الجارح سبب الجرح ونفاه المعدل بطريق يقينى ، قدم أحدهما على الآخر بالترجيح . كأن قال الجارح : رأيته وقد قتل فلانا . وقال المعدل : رأيت فلانا المدَّعَى قتله ، حيا . وإذا لم يعيِّن الجارح سبب الجرح ، أو عيَّنه ولم ينفه المعدل ، أو نفاه بطريق غير يقينى ، فالجرح مقدم .

والدليل عليه أن تقديم الجرح فى الصور الثلاث جمع بين

---

(١) فى الأصل : التعين ، وهو تصحيف .

(٢) فى الأصل : واختيار .

الترجيح (١) [وتقديم الجرح ، فوجب تقديم الجرح .

وإنما قلنا : إن تقديم الجرح فى الصور الثلاث جمع بين الترجيح] (١) وتقديمه ؛ لأن الجرح فى الصور الثلاث راجح .

أما فى الأولى ، فلأن الجارح اطلع على ما لم يعرفه المعدل ولم ينفه .

وأما فى الثانية فلأن المعدل لم يتعرض لنفى ما أثبته الجارح .

وأما فى الثالثة فلأنه لم ينفه بطريق يقينى .

أما فى غير الصور الثلاث – [وهى] (٢) الصورة التى عيَّن فيها الجارح سبب الجرح ، ونفاه المعدل بطريق يقينى – فيقدم أحدهما على الآخر بالترجيح .

والترجيح يتحقق بكثرة العدد وشدة الورع والتحفظ .

ومن الشارحين (٣) من حمل كلام المصنف على أن العمل بالجرح لا ينفى مقتضى التعديل فى غير صورة التعيين ، فيكون جمعا بينهما ، فكيون أولى .

أما إذا عيَّن سبب الجرح ونفاه المعدل بطريق يقينى ، فلا يمكن الجمع . والعمل بأحدهما من غير مرجح لا يجوز ، فلا بد من الترجيح .

---

(١) زيادة مما سوى الأصل .

(٢) فى النسخ الأخرى : وهو .

(٣) وهو القطبى . انظر : النقود والردود ٢٤٢ ب .

ص - (مسألة) : حكم الحاكم المشترط العدالةَ بالشهادة تعديل باتفاق .

وعمل العالم مثله .

ورواية العدل ، ثالثها المختار : تعديل ، إن كانت [(١)] عادته أنه لا يروى إلا عن عدل .

وليس من الجرح ترك العمل فى شهادة ولا رواية ؛ لجواز معارض .

ولا الحد فى شهادة الزنا ؛ لعدم النصاب .

ولا بمسائل الاجتهاد ونحوها مما تقدم .

ولا بالتدليس على الأصح ، كقول من لحق الزهرى : قال الزهرى ، موهما أنه سمعه .

ومثل : وراء النهر ، يعنى غير جيحان .

ش - الحاكم الذى يشترط العدالة فى الشهادة إذا حكم بشهادة
٩٣/ب شاهد ، كان حكمه بالشهادة تعديلا لذلك الشاهد [بالاتفاق] [(٢)] .

وكذا العالم الذى يشترط العدالة فى الرواية ، إذا عمل برواية راوٍ كان عمله بروايته تعديلا له .

والعدل إذا روى عن شخص فروايته هل يكون تعديلا لذلك الشخص أم لا ؟ فيه ثلاث مذاهب :

---

(١) ع : كان .

(٢) « بالاتفاق » ساقط من د .

أحدها : التعديل مطلقا .

وثانيها : عدمه مطلقا .

وثالثها المختار : التفصيل ، أى إن كان عادة ذلك العدل أن لا يروى إلا عن عدل ، فتعديل ، وإلا فلا .

أما الأول : فلأنه لو لم يكن ذلك الشخص عدلا ، يلزم خلاف ما عهد إليه من العادة ، وهو خلاف الأصل .

وأما الثانى : فلأنه يجوز أن يروى العدل عن فاسق .

وإذا ترك الحاكم العمل بشهادة شاهد ، لم يلزم جرح ذلك الشاهد .

وكذا إذا ترك العالم برواية راوٍ . لأن أسباب ترك العمل بشهادة الشاهد ورواية الراوى متعددة . فلا يدل الترك على واحد من تلك الأسباب بخصوصه . فحينئذ يجوز أن يكون ترك العمل بالشهادة والرواية لوجود معارض لا لجرح الشاهد والراوى .

وإذا حد الحاكم شاهد الزنا ، لا يكون أيضا جرحا له ، لجواز ثبوت عدالة ذلك الشاهد مع وجوب الحد عليه ، فإن العدالة لا تنافى وجوب الحد ؛ لأن وجوب الحد جاز أن يكون لأجل انتفاء كمال النصاب ، لا لانتفاء العدالة .

وإذا ترك الشخص الراوى العمل بالمسائل الاجتهادية ونحوها ، كالحنفى إذا شرب النبيذ ولم يعمل بالقياس المحرم ، أو صلى بعد اللمس ولم يتوضأ ، لا يكون جرحا لذلك الشخص الراوى .

وكذا التدليس ، أى التلبيس ، لا يكون جرحا للمدلِّس . كقول من لَحِقَ الزهرى (١) ولم يصاحبه : قال الزهرى كذا ، فإنه يوهم أنه سمعه .

وكقول من قال : سمعت فلانا وراء النهر ، موهما أنه نهر جيحان ، وأراد غير نهر جيحان . وهو نهر بالشام .

ص – (مسألة) : الأكثر على عدالة الصحابة .

وقيل : كغيرهم .

وقيل : إلى حين الفِتَن ، فلا يقبل الداخلون ؛ لأن الفاسق غير معين .

وقالت المعتزلة : عدول إلا من قاتل [عليا ،] (٢) رضى الله عنه .

لنا : ﴿ وَالَّذِيْنَ مَعَهُ ﴾ ، « أصحابى كالنجوم » ، وما تحقق بالتواتر عنهم من الجِدِّ فى الامتثال .

وأما الفتن فتحمل على اجتهادهم .

---

(١) هو محمد بن مسلم بن عبد الله بن شهاب الزهرى ، أول من دون الحديث ، وأحد أكابر الحفاظ والفقهاء ، تابعى ، من أهل المدينة . كان يحفظ ألفين ومائتى حديث نصفها مسند . وكَتب عمر بن عبد العزيز إلى عماله : عليكم بابن شهاب فإنكم لا تجدون أحد أعلم بالسنة الماضية منه

انظر : تذكرة الحفاظ ١ : ١٠٨ ، والوفيات ٤ : ١٧٧ ، وتاريخ الإسلام للذهبى ٥ : ١٣٦ – ٢٥٢ ، وغاية النهاية ٢ : ٢٦٢ ، وتهذيب التهذيب ٩ : ٤٤٥ ، وسير النبلاء ٥ : ٣٢٦ .

(٢) الأصل : عاليا . وهو خطأ .

ولا إشكال بعد ذلك على قول المصوِّبة وغيرهم .

ش – ذهب الأكثرون إلى أن الصحابة عدول ، لا حاجة إلى تعديلهم .

وقيل : إن الصحابة كغيرهم ، فيجب تعديلهم كغيرهم .

وقيل : إن الصحابة عدول إلى حين ظهور الفتن (١) ، وهو آخر عهد عثمان ، رضى الله عنه .

فما روى الصحابة (٢) قبل زمان الفتن ، فهو مقبول من غير تعديلهم .

ولا يقبل ما رواه الداخلون فى الفتن إلا بعد تعديلهم ؛ لأن إحدى الطائفتين منهم فاسقون ، وهم غير متعينين .

وقالت المعتزلة : الصحابة كلهم عدول إلا من قاتل عليا ، رضى الله عنه .

والمختار ما ذهب إليه الأكثرون .

والدليل عليه قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِيْنَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعاً سُجَّداً يَبْتَغُوْنَ فَضْلاً مِّنَ اللهِ وَرِضْوَاناً ﴾ (٣) فإنهم لو لم يكونوا عدولا لما مدحهم الله تعالى .

---

(١) فى شرح العضد (٢ : ٦٧) : « أعنى بين على ومعاوية » .

(٢) د : عن الصحابة .

(٣) الفتح – ٤٨ : ٢٩ .

وقوله عليه السلام : « أصحابى كالنجوم ، بأيهم اقتديتم اهتديتم » (١) .

فلو لم يكونوا عدولا ، لما حصل الاهتداء باقتدائهم .

وأيضا ثبت بالتواتر جدهم فى أمر الدين وامتثال الرسول عليه السلام فى الأوامر والنواهى ، فيكونون عدولا .

وأما الفتن الواقعة بينهم فتحمل على اجتهادهم ، وظنِّ كل فريق أنهم مصيبون ، لوجوب الكف عن الطعن فيهم . وحينئذ لا إشكال على واحد من قول المصوبة وغيرهم فى قبول روايتهم ؛ لأنه لم يلزم قدح فى عدالتهم على القولين .

٩٤/أ أما على قول المصوبة ، فلأن كل فريق منهم مصيبون . وأما على قولى غير المصوبة فلأن المخطئ لا يؤاخذ بخطأه ، بل يثاب .

ص – (مسألة) : الصحابى من رأى النبى (٢) – عليه السلام – وإن لم يرو ولم تطل .

وقيل : إن طالت .

وقيل : إن اجتمعا .

وهى لفظية ، وإن ابتنى عليها ما تقدم .

---

(١) سبق تخريجه فى ص ٦٧١ .

(٢) فيما عدا ط ، ع : من رآه ، عليه السلام .

لنا : تقبل [١] التقييد بالقليل والكثير ، فكان للمشترك [٢] ، كالزيارة [٣] والحديث .

[فلو] [٤] حلف أن لا يصحبه ، حنث بلحظة .

ش — لما ذكر فى المسألة المتقدمة أن الصحابة عدول ، أراد أن يبيِّن فى هذه المسألة أن الصحابى من هو ؟

اختلف فى معنى الصحابى . فذهب أكثر أصحاب الشافعى وأحمد إلى أن الصحابى من رأى رسول الله عليه السلام لحظة ، وإن لم يرو عن الرسول عليه السلام ، ولم تطل مدة صحبته معه .

وهو المختار عند المصنف .

وذهب طائفة إلى أن الصحابى من طالت مدة صحبته مع الرسول عليه السلام ، وإن لم يرو عنه .

وذهب طائفة أخرى إلى أن الصحابى من طالت مدة صحبته مع الرسول وروى عنه . وإليه أشار بقوله : وقيل إن اجتمعا .

وهذه المسألة لفظية ، وإن ابتنى عليها المسألة المتقدمة التى هى فى بيان عدالة الصحابة ، وهى معنوية ، فإنه يجوز أن تبتنى المسائل المعنوية على اللفظية .

---

(١) فيما عدا ط : يقبل .

(٢) كذا فى جميع النسخ الخطية وكذا فى ط ، والبابرتى ، وكذا فى المنتهى (ص ٥٨) أى القدر المشترك ، كما قال الأصفهانى . وفى ع : المشترك .

(٣) ط : الزيادة . وهو خطأ .

(٤) فى النسخ الأخرى : ولو .

والدليل على المذهب المختار من وجهين :

أحدهما : أن الصحابى مشتق من الصحبة ، وهى تقبل القليل والكثير ؛ لأنه يقال : صحبه قليله أو كثيره . فيكون للقدر المشترك بينهما دفعا للاشتراك والمجاز . كالزيارة والحديث ، فإنه للقدر المشترك بين القليل والكثير ؛ إذ يقال : زارنى وحدثنى فلان ، وإن لم يزره ولم يحدثه إلا مرة واحدة .

الثانى : لو حلف زيد مثلا أن لا يصحب غيره ، حنث بلحظة بالاتفاق . فلو لم يطلق الصحبة على القليل ، لما حنث بلحظة .

ص – قالوا : أصحاب الجنة ، وأصحاب الحديث ، للملازم .

قلنا : عرف فى ذلك .

قالوا : يصح نفيه عن الوافد والرائى .

قلنا : نفى الأخص لا يستلزم نفى (١) الأعم .

ش – القائلون بأن [الصحابى] (٢) من طالت صحبته مع الرسول – عليه السلام ، تمسكوا بوجهين :

أحدهما : أنه يقال : أصحاب الجنة وأصحاب الحديث للملازمين للجنة وللحديث ، ولا يقال لغيرهم . وإذا كان المراد من الصحبة ، الملازمة فى هذه الصورة يجب أن يكون فيما نحن بصدده كذلك ، دفعا للاشتراك والمجاز .

---

(١) « نفى » ساقط من البابرتى .

(٢) فى الأصل و أ : الصحابة .

أجاب بأنه تختص الصحبة بالملازمة بحسب العرف ، لا بحسب اللغة ولا يلزم من إجراء اللفظ فى بعض الصور على مقتضى العرف ، إجراؤه فى جميع الصور [عليه] (١) .

الثانى : لو كان حقيقة فيمن صحب الرسول عليه السلام لحظة ، لما صح نفى الصحابى عن الوافد ، أى الوارد ، والرائى لحظة ؛ [لأنهما صحباه لحظة] (٢) .

وعدم صحة النفى من علامات الحقيقة .

والتالى باطل ؛ إذ يصح أن يقال الوافد والرائى لحظة : لم يصحبا الرسول عليه السلام .

أجاب بأنه يصح نفى الصحبة الطويلة عنهما . والصحبة الطويلة أخص من مطلق الصحبة ، ولا يلزم من نفى الخاص نفى العام .

ص – (مسألة) : لو قال المعاصر العدل : أنا صحابى ، احتمل الخلاف .

ش – قول المعاصر للنبى عليه السلام ، العدل : أنا صحابى ، يحتمل الخلاف ، أى يحتمل قبوله لكونه عدلا ، والعدل لا يكذب عن تعمد . ويحتمل عدم قبوله لكونه متهما بدعوى رتبة تُثبِت لنفسه ، كما لو شهد لنفسه ، أو قال : أنا عدل .

ص – (مسألة) : العدد ليس بشرط .

---

(١) « عليه » ساقط من د .

(٢) زيادة من أ ، ب ، د .

خلافا للجبائى فإنه اشترط خبرا آخر ، أو ظاهرا ، أو انتشاره فى الصحابة ، أو عمل بعضهم .

وفى خبر الزنا أربعة .

والدليل والجواب ما تقدم فى خبر الواحد .

ولا الذكورة ، ولا البصر ، ولا عدم [القرابة ،] (١) ولا عدم العداوة ، ولا الإكثار ، ولا معرفة نسبه ، ولا العلم بفقه [أو عربية] (٢) أو معنى الحديث ؛ لقوله – عليه السلام – : « نضر الله امرءًا » .

ولا موافقة القياس ، خلافا لأبى حنيفة رحمه الله .

ش – ذهب الجمهور إلى أن العدد ليس بشرط فى الرواية بل يقبل رواية الواحد العدل .

خلافا للجبائى فإنه اشترط فى قبول الرواية إما العدد ، أو انضياف خبر آخر إلى خبره ، أو موافقة ما رواه الراوى لظاهر آية ، أو انتشاره بين الصحابة ، أو عمل بعض الصحابة بما رواه .

وشرط الجبائى أيضا فى الخبر الذى يتعلق بأحكام الزنا أن لا يكون المخبرون أقل من أربعة .

والدليل على أن العدد ليس بشرط ، والجواب عن دليل الخصم ما تقدم فى خبر الواحد العدل ، فلا يحتاج إلى إعادته ههنا .

---

(١) د : « التزكية » بدل « القرابة » وهو خطأ .

(٢) زيادة من أ ، جـ ، د ، ط ، ع والبابرتى ، وفى المنتهى (ص ٨٦) : « ولا العلم بفقه أو غريبه أو معنى الحديث . ولم يتعرض الأصفهانى لشرح « أو عربية » .

ولا يشترط الذكورة فى الرواية ؛ لأن الصحابة أجمعوا على قبول خبر النساء .

ولا البصر ؛ لأن الصحابة يروون عن عائشة ما يسمعونه منها ، وهم لا يبصرونها .

فلو كان البصر شرطا لما جاز روايتهم منها لأنهم كالأعمى فى حقها .

ولا عدم القرابة فإنه يجوز رواية الوالد عن الولد وبالعكس ؛ لإجماع الصحابة على ذلك .

ولا عدم العداوة ؛ لأن حكم الرواية لا يختص بواحد معين ، فلا يؤثر العداوة فيها .

ولا الإكثار من سماع الحديث ؛ فإن الصحابة قبلوا رواية من لم [يرو] (١) إلا خبرا واحدا .

ولا معرفة نسب الراوى ؛ فإن الصحابة يقبلون خبر من لم يعرفوا نسبه .

ولا العلم بفقه الراوى ، أو معنى الحديث ؛ لأنه عليه السلام قال : « نضر الله امرءا سمع مقالتى فوعاها وأداها كما سمعها » (٢) . دعا

---

(١) فى الأصل : يُبْدِ .

(٢) أخرجه أبو داود فى العلم ، باب فضل نشر العلم ٣ : ٣٢٢ ، رقم (٣٦٦٠) ولفظه : عن زيد بن ثابت قال : سمعت رسول الله – ﷺ – يقول : نضر الله امرءا سمع منا حديثا فحفظه حتى يبلغه . فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ورب حامل فقه ليس بفقيه .
=

الرسول – عليه السلام – له وأقره على الرواية . فلو لم يكن مقبول القول ، لما كان كذلك .

ولا يشترط أيضا فقه الراوى إذا كان خبره مخالفا لقياس ، خلافا لأبى حنيفة ، فإنه جعل فقه الراوى شرطا إذا كان خبره مخالفا لقياس (١) .

والدليل على عدم اشتراطه ، قبول الصحابة رواية آحاد لم يكونوا فقهاء ، سواء كان روايتهم مخالفة للقياس أو لا .

ص – (مسألة) : إذا قال الصحابى : قال ﷺ حمل على أنه سمعه منه .

= والترمذى فى ٤٢ – العلم ، ٧ – باب ما جاء فى الحث على تبليغ السماع ٥ : ٣٣ ، ٣٤ ، رقم (٢٦٥٦) وابن ماجه فى المقدمة ، باب من بلغ علما ، ١ : ٨٤ ، ٨٥ ، رقم ٢٣٠ ، ٢٣١ ، ٢٣٢ ، ٢٣٦ .

قال ابن كثير فى التحفة (١/١١) : قلت : ولهذا الحديث طرق عن غير واحد من الصحابة .

(١) قال عبد العزيز البخارى فى كشف الأسرار (٢ : ٣٨٣) وغاية التحقيق ص ١٦٤ « واعلم أن ما ذكرنا من اشتراط فقه الراوى لتقديم خبره على القياس ، مذهب عيسى بن أبان ، واختاره القاضى الإمام أبو زيد وخرج عليه حديث المصراة وخبر العرايا وتابعه أكثر المتأخرين . فأما عند الشيخ أبى الحسن الكرخى ومن تابعه من أصحابنا فليس فقه الراوى بشرط التقديم خبره على القياس ، بل يقبل خبر كل عدل ضابط إذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة ويقدم على القياس .

قال أبو اليسر : مال إليه أكثر العلماء . وانظر أيضا : التلويح ٢ : ٥ ، وفواتح الرحموت ٢ : ١٤٥ ، وتيسير التحرير ٣ : ١١٦ ، ونسمات الأسحار ص ١٢٥ .

وقال القاضي : متردد (١) . فيبتنى (٢) على عدالة الصحابة .

ش – ذكر المصنف مراتب مستند الصحابى الأعلى فالأعلى فى خمس مسائل ، وهى ست .

[الأولى] (٣) إذا قال الصحابى : قال رسول الله ﷺ ، حمل قوله على أنه سمعه من رسول الله ، ﷺ ؛ لأن الظاهر من حال الصحابى سماعه عنه .

وقال القاضي : متردد بين أن يكون الصحابى سمعه من الرسول ، وبين أن يكون الصحابى سمعه من غيره ؛ لأنه روى أن أبا هريرة قال : قال رسول الله ﷺ : « من أصبح جنبا ، فلا صوم له » (٤) فلما استكشف ، قال : حدثنى فضل بن عباس (٥) .

فعلى قول القاضي يبنى قبول قول الصحابى على عدالة الصحابة .

فإن قلنا : إن الصحابة كلهم عدول ، يكون هذا مقبولا ، وإن قلنا : إن الصحابة كغيرهم ، كان حكمه حكم مرسل التابعى .

---

(١) البابرتى : مردَّد .

(٢) ط : فيبنى .

(٣) زيادة مما سوى الأصل .

(٤) انظر : السنن الكبرى ٤ : ٢١٤ ، وشرح معانى الآثار ٢ : ١٠٢ ، ونيل الأوطار ٤ : ٢٩١ – ٢٩٣ .

(٥) هو الفضل بن العباس بن عبد المطلب ، أردفه رسول الله ﷺ فى حجة الوداع .

انظر : الإصابة ٥ : ٣٧٥ ، وتهذيب التهذيب ٨ : ٢٨٠ ، رقم ٥١٢ .

ص – (مسألة) : إذا قال : سمعته أمر أو نهى [١] .

فالأكثر : حجة ؛ لظهوره فى تحققه لذلك .

قالوا : يحتمل أنه اعتقد وليس كذلك عند غيره .

قلنا : بعيد .

ش – المرتبة الثانية إذا قال الصحابى – رضى الله عنه . سمعت رسول الله ﷺ أمر بكذا ، أو نهى عن كذا .

٩٥/أ فالأكثر ذهبوا إلى أنه حجة ؛ لظهور قول الصحابى فى تحقق ما سمع من النبى – ﷺ – للأمر والنهى ؛ لأن الصحابى عدل عارف بأوضاع لغة العرب ؛ لا يلتبس عليه ما يكون أمرا أو نهيا بما ليس بأمر أو نهى .

وقيل : ليس بحجة ؛ لأنه يحتمل أن الصحابى اعتقد أن ما سمعه أمرٌ ، ولا يكون أمرا عند غيره .

أجاب المصنف بأن هذا الاحتمال بعيد ؛ لأن عدالة الصحابى ومعرفته بأوضاع لغة العرب ومواضع الخلاف يقتضى عدم إطلاقه الأمر أو النهى إلى فى موضع الوفاق .

وإنما كانت المرتبة الأولى أعلى من الثانية ، لأن الثانية تحتمل أن يكون أمره عليه السلام كما رواه [٢] ، ويحتمل أن لا يكون .

---

(١) ط : « أمرا أو نهى » وفيه خطأ .
وفى البابرتى : « سمعته أو أمر أو نهى » ، وفيه أيضا خطأ .
(٢) فى النسخ الأخرى : أن يكون أمرا كما رواه .

ص – (مسألة) : إذا قال : أُمِرنا أو نُهينا أو أوجب أو حرم ، فالأكثر حجة ، لظهوره فى أنه الآمر .

قالوا : يحتمل ذلك ، وأنه أمر الكتاب أو بعض الأئمة أو عن استنباط .

قلنا : بعيد .

ش – هذه المسألة مشتملة على المرتبة الثالثة والرابعة .

إذا قال الصحابى : أمرنا بكذا ، أو نهينا عن كذا ، أو أوجب علينا كذا ، أو حرم علينا كذا ، فالأكثر على أنه حجة لظهور قول الصحابى فى أن الآمر هو الرسول عليه السلام ؛ لأن العادة تقضى بأن الشخص إذا كان مطيعا لِلملِكِ مشتغلا بخدمته ، فلو خرج من حضرته وقال : أُمرنا بكذا ، يفهم منه أن الآمر هو الملك المطاع لا غير .

قيل : يحتمل أن يكون أمر الرسول أو أمر الكتاب أو أمر بعض الأئمة أو أمراً عن استنباط الصحابى .

ومع هذه الاحتمالات [المتساوية] (١) لو حمل على أمر الرسول ، يلزم ترجيح أحد الأمور [المتساوية] (٢) من غير مرجح .

أجاب بأن احتمال كونه أمر غير الرسول بعيد .

أما احتمال كونه أمر الكتاب فلاستواء الناس فى أمر الكتاب ، فلو كان أمرَ الكتاب لَعلِمه غيره .

(١ ، ٢) فى الأصل : المقارنة أو المقاربة بدل المتساوية .

وأما احتمال كونه أمر بعض الأئمة فلأنه لا يلزم على غير من التزم تقليد ذلك البعض من الأئمة المجتهدين متابعة أمره ، فلا يصح قوله : أمرنا ، مطلقا .

وأما احتمال كونه من الاستنباط فلأنه لا يلزم غير المستنبط من المجتهدين متابعة أمره ، فلا يصح أيضا قوله : أمرنا .

وإنما كانت المرتبة الثانية أعلى من الثالثة ؛ لأن الثالثة يحتمل ما احتملته الثانية ، ويحتمل أن لا يكون أمر الرسول .

والثالثة والرابعة متساويتان فى الرتبة . فلهذا ذكرهما فى مسألة واحدة .

ص – (مسألة) : إذا قال : من السنة كذا .

فالأكثر : حجة (١) لظهوره فى تحققها عنه .

خلافا للكرخى .

ش – المرتبة الخامسة إذا قال الصحابى : من السنة كذا ، فالأكثر على أنه حجة لظهور قول الصحابى فى تحقق السنة عن الرسول – عليه السلام – لا من غيره ، وسنة الرسول – عليه السلام – حجة .

وذهب الكرخى إلى أنه ليس بحجة (٢) ؛ لأن السنة كما يقال

---

(١) فى البابرتى : على أنه حجة .

(٢) انظر : كشف الأسرار على البزدوى ٢ : ٣٠٨ ، ٣٠٩ .

للرسول ، يقال لغيره ؛ لقوله عليه السلام : عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى » [١] .

أجيب بأن سنة الرسول هى المتبادر إلى الفهم عند إطلاق السنة ، فيحمل عليها .

وإنما كانت المرتبة الرابعة أعلى من الخامسة ؛ لأن الخامسة تحتمل ما احتملته الرابعة وتحتمل أن يكون سنة غير الرسول احتمالا غير بعيد .

ص - (مسألة) : إذا قال : كنا نفعل ، أو كانوا .

فالأكثر : حجة ؛ لظهوره فى عمل الجماعة .

قالوا : لو كان - لما ساغت المخالفة .

قلنا : لأن الطريق ظنى كخبر الواحد النص .

ش - المرتبة السادسة : إذا قال الصحابى : كنا نفعل ، أو قال : كانوا يفعلون .

فالأكثر على أنه حجة ؛ لظهور قوله فى عمل الجماعة ، وعمل الجماعة حجة . لكونه إجماعا .

وقيل : لا يكون عمل الجماعة ؛ لأنه لو كان عملاً للجماعة ، لما ساغت مخالفته ؛ لأن مخالفة الإجماع غير جائزة . ٩٥/ب

أجاب المصنف بأنه إنما ساغت مخالفته لأن طريقه ظنى .

---

(١) سبق تخريجه .

والقطعى الذى طريقه ظنى يجوز مخالفته كخبر الواحد الذى يكون متنه نصًّا قطعيا ، فإنه يجوز مخالفته .

وفى قول المصنف نظر ؛ لأن الكلام فى مراتب كيفية الرواية عن الرسول لا فى الخبر عن الإجماع .

والأولى أن يقال فى بيانه ، لظهور قول الصحابى : كنا نفعل ، أو كانوا يفعلون ، فى أنه أراد مع علم الرسول – عليه السلام – بذلك الفعل ، من غير نكير ، فيكون حجة .

وإنما كانت المرتبة الخامسة أعلى من السادسة لأنها تحتمل ما تحتمل الخامسة ، وتكون دلالتها على أنها من السنة ، ضمنية .

ص – ومستند غير الصحابى قراءة الشيخ أو قراءته عليه أو قراءة (١) غيره [عليه] (٢) أو إجازته أو مناولته أو كتابته بما يرويه .

ش – لما فرغ من مستند رواية الصحابى ، شرع فى مستند غير الصحابى .

وهو أيضا ستة .

الأول : قراء الشيخ الحديث فى حضور الراوى ، سواء قصد إسماع الراوى أو قصد إسماع غيره .

الثانى : قراءة الراوى الحديث على الشيخ .

---

(١) « قراءة غيره » ساقط من جـ .

(٢) زيادة من أ ، ط ، ع والبابرتى ، وكذلك فى المنتهى (ص ٦٠) .

الثالث : قراءة غير الراوى على الشيخ .

الرابع : الإجازة ، وسيأتى بيانها .

الخامس : مناولة الشيخ بأن يقول الشيخ للراوى بعد ما ناوله الكتابَ أى أعطاه : إرْوِ عنى ما فى هذا الكتاب .

السادس : كتابة الشيخ بما يرويه بأن يكتب الشيخ إجازة الرواية عنه .

ص – فالأول أعلاها على الأصح ، إلا أنه إذا لم يقصد إسماعه قال : قال ، وحدَّث ، وأخبر ، وسمعته .

وقراءته عليه من غير نكير ، ولا ما يوجب سكوتا من إكراه أو غفلة أو غيرهما (١) معمول به .

خلافا لبعض الظاهرية .

لأن العرف تقريره .

ولأن فيه إيهام الصحة .

فيقول : حدثنا (٢) أو أخبرنا مفيدا أو مطلقا على الأصح .

ونقله الحاكم عن الأئمة الأربعة .

وقراءة غيره كقراءته .

---

(١) فى ما سوى ط ، ع ، والبابرتى : غيرها . وفى المنتهى : « غيرهما » .
(٢) فيما عدا ط ، ع : « و » بدل « أو » .

ش – لما ذكر مستند غير الصحابى شرع فى بيان [مراتبه] (١) وبيان كونها مقبولة أو غير مقبولة .

والأول ، أى قراءة الشيخ أعلى المراتب ؛ لأن قراءة الشيخ لا يحتاج فى صحة الرواية عنه إلى إذن صريح . بخلاف قراءة الراوى على الشيخ لأنها تحتاج إلى إذن صريح أو سكوت ينزل منزلة الإذن الصريح .

وقراءة الشيخ على قسمين :

أحدهما : أن يقصد الشيخ بقراءته إسماع الراوى .

والثانى : أن لا يقصد بقراءته إسماع الراوى .

فإذا لم يقصد الشيخ بقراءته إسماع الراوى ، لا يقول الراوى : حدثنى وأخبرنى ، وإلا لكان كاذبا .

بل يقول (٢) : قال الشيخ ، وحدث (٣) ، وأخبر ، وسمعته .

والمستند الثانى – وهو قراءة الراوى على الشيخ – فإن لم يكن معها إنكار الشيخ ، ولا ما يوجب سكوت الشيخ من إكراه أو غفلة أو غيرها ، فهو معمول به . خلافا لبعض الظاهرية .

والذى يدل على كونه معمولا به وجهان :

---

(١) فى الأصل : « قرائته » بدل « مراتبه » وهو خطأ .
(٢) أ ، ب ، د : بل يقول الراوى .
(٣) د : وحدث الشيخ .

أحدهما : أن العرف يقتضى بأن الراوى إذا قرأ على الشيخ وقصد بالقراءة أن يروى عنه ، وسكت الشيخ من غير حامل آخر على السكوت ، كان سكوته تقريرا لما قرأ الراوى عليه .

الثانى : أنه لو لم يكن ما قرأ الراوى عليه صحيحا ، لكان سكوت الشيخ إيهاما للصحة ، وهو غير جائز .

وكيفية رواية الراوى فيما قرأه على الشيخ أن يقول : حدثنا وأخبرنا مقيدا « بقرائتى عليه » .

وأما أنه هل يجوز أن يقول : حدثنا وأخبرنا ، مطلقا ، من غير أن يقيِّد « بقرائتى عليه » ففيه خلاف ، والأصح جوازه . وقد نقل الحاكم عن الأئمة الأربعة جوازه .

وأما قراءة غير الراوى على الشيخ فكقراءة الراوى عليه .

ص – وأما الإجازة للموجود المعين .

فالأكثر على تجويزها .

والأكثر على منع : « حدثنى وأخبرنى » مطلقا .

وبعضهم ، ومقيدا [1] .

وأنبأنى ، اتفاق للعرف .

ومنعها أبو حنيفة وأبو يوسف ، رحمهما الله تعالى . ٩٦/أ

---

(١) ع : مقيدا ، بدون الواو ، والصحيح إثبات الواو .

ولجميع الأمة الموجودين ، الظاهر قبولها ، لأنها مثلها .

وفى نسل فلان ، أو من يوجد من بنى فلان ، ونحوه ، خلاف واضح .

لنا أن الظاهر أن العدل لا يروى إلا بعد علم أو ظن ، وقد أذن له .

وأيضا فإنه – عليه السلام – كان يرسل كتبه مع الآحاد ، وإن لم يعلموا ما فيها .

قالوا : كذب ؛ لأنه لم يحدثه .

قلنا : حدثه ضمنا ، كما لو قرئ عليه .

قالوا : ظن ، فلا يجوز الحكم به ، كالشهادة .

قلنا : الشهادة آكد .

ش – وأما المستند الرابع : الإجازة .

وهى إما لموجودٍ معينٍ ، مثل أن يقول الشيخ للراوى المعين : أجزت لك أن تروى عنى ما فى هذا الكتاب . فالأكثر على تجويز الرواية بها .

وأما كيفية الإجازة بالرواية ، فالأكثر على منع « حدثنى » و « أخبرنى » مطلقا ، لإخباره بصريح نطق الشيخ ، فيكون كذبا ؛ لأنه لم يصرح به .

وذهب بعضهم إلى منعه مقيدا أيضا .

وأما « أنبأنى » فيصح الرواية به باتفاق المجوزين ؛ لأن الإنباء يطلق على هذا بحسب العرف .

ومنع أبو حنيفة وأبو يوسف – رحمهما الله تعالى – الرواية بالإجازة .

وأما الإجازة لجميع الموجودين ، مثل أن يقول : أجزت لجميع الأمة الموجودين أن يرووا عنى كذا . فالظاهر أنه يقبل لأنها مثل الإجازة لموجود معين .

وأما إذا قال الشيخ : أجزت نسل فلان ، أو أجزت لمن يوجد من [بنى] (١) فلان ، ففيه خلاف واضح . لأن إجازة الموجود المعين إذا كانت مختلفا فيها ، كان إجازة الغير الموجود أولى بأن يختلف فيها .

والدليل على جواز الرواية بالإجازة أن الظاهر أن الراوى أى المخبر العدل لا يروى إلا بعد العلم أو الظن بصحة ما أجاز به ، وأنه قد أذن له أن يروى ، فيحصل ظن صحة ما أجازه ، فيجوز الرواية .

وأيضا الرسول – عليه السلام – بعث كتبه مع آحاد الصحابة إلى أطراف البلاد ، وأوجب على المبعوث إليهم قبولها ، وإن لم يعلم المبعوثون ما فى كتبه . فلو لم يجز الرواية بالإجازة ، لما جاز قبول كتبه ؛ لأن الظن الحاصل فى الإجازة أقوى من الظن الحاصل فى الكتاب .

قال الخصم : لا يجوز الرواية بمجرد الإجازة ؛ لأن الإجازة لا تكون إخبارا بالحديث . فلو قال الراوى : أخبرنى وحدثنى ، كان كذبا ؛ لأنه لم يحدثه .

---

(١) د : « نسل » بدل « بنى » .

أجاب المصنف بأن الإجازة وإن لم تكن صريح الإخبار بالحديث ، إلا أنه إخبار به ضمنا ، كقراءة الراوى على الشيخ ، فإنه وإن لم يكن إخبارا بالحديث صريحا ، لكنه إخبار به ضمنا .

وقال الخصم أيضا : الرواية بمجرد الإجازة ظن ، فلا يجوز الحكم به ، كالشهادة ، فإنها لا يجوز الحكم بها ، إذا كانت ظنا . والجامع بينهما كون كل منهما يوجب الحكم الشرعى .

أجاب بالفرق ، [فإن] (١) الشهادة آكد من الرواية ، ولهذا اشترط الحرية فى الشهادة دون الرواية .

ص – (مسألة) : الأكثر على جواز نقل الحديث بالمعنى للعارف .

وقيل : بلفظ مرادف .

وعن ابن سيرين منعه .

وعن مالك أنه كان يشدد فى الباء والتاء .

وحمل على المبالغة فى الأولى .

لنا القطع [بأنهم] (٢) نقلوا عنه أحاديث فى وقائع متحدة بألفاظ مختلفة شائعة ذائعة ، ولم ينكره أحد .

---

(١) د : بأن .

(٢) فيما سوى ط ، ع ، والبابرتى : أنهم .

وأيضا ما روى عن ابن مسعود وغيره أنه قال : قال ﷺ كذا ، أو نحوه ، ولم ينكره أحد .

وأيضا أجمع على تفسيره بالعجمية ، فالعربية أولى .

وأيضا [فإن المقصود] (١) المعنى قطعا ، وهو حاصل .

ش - لما فرغ من بيان الأمور الموجبة لقبول الخبر ، شرع فى الأمور المانعة من القبول (٢) .

والنقل بالمعنى مانع عن القبول عند بعض .

وذهب الشافعى وأكثر أهل الأصول إلى جواز نقل الحديث بالمعنى مطلقا ، سواء كان بلفظ مرادف أو غيره ، للعارف بمعناه .

وقيل : يجوز نقله بالمعنى إذا كان بلفظ مرادف للفظ الحديث دون غيره ، كإبدال لفظ « الحظر » بـ « التحريم » .

ونقل عن ابن سيرين منع جواز نقل الحديث بالمعنى مطلقا .

ونقل عن مالك أنه كان يشدِّد فى الباء والتاء ، أى يبالغ فى منع إبدال الباء بالتاء ، مثل « بالله » و « تالله » (٣) . ٩٦/ب

---

(١) فى ب ، جـ ، د : فالمقصود .

(٢) د : المقبول ، وهو تصحيف .

(٣) قال الزركشى فى المعتبر (١/٣٩) : أخرج الترمذى فى علله عن ابن ميمون (المحقق : الصحيح : ابن عون . انظر علل الترمذى ٥/٧٤٧) ، قال : كان إبراهيم النخعى ، والحسن والشعبى يأتون بالحديث على المعانى . وكان القاسم بن محمد ومحمد بن سيرين ورجاء بن حيوة يعيدون الحديث على حروفه . ورواه الخطيب فى الكفاية عن الأشعث : كان الحسن والشعبى يأتيان بالمعنى . وأما ابن سيرين فكان يحكى صاحبه حتى =

وهذا النقل محمول على المبالغة فى الأولوية ، لا فى الوجوب ، لجواز النقل بالمعنى عند مالك بالشرط المذكور .

والمصنف ذكر على المذهب الأول وجوها أربعة .

الأول : أنا نعلم قطعا أن الصحابة نقلوا عن الرسول عليه السلام أحاديث فى وقائع متحدة ، أى نعلم قطعا أنهم نقلوا حديثا معينا جرى فى مجلس واحد فى واقعة واحدة بألفاظ مختلفة شائعة ذائعة بينهم ولم ينكر عليه أحد من الصحابة . فلو لم يجز النقل بالمعنى لأنكروا على ذلك . فلما لم ينكروا عُلم أنهم أجمعوا على جواز النقل بالمعنى .

الثانى : ما روى عن ابن مسعود (١) وغيره من الصحابة بأنه عليه السلام قال كذا أو نحوه (٢) .

= يلحن كما يلحن . وأما مالك فرواه الترمذى فى علله . سمعت إسحاق بن منصور الأنصارى قال : سمعت معين (أقول : الصحيح : فعن بن عيسى . انظر : علل الترمذى ٧٥١/٥) ابن عيسى يقول : كان مالك يشدد فى حديث رسول الله – ﷺ – فى الباء والتاء نحو هذا .

(١) هو عبد الله بن مسعود بن غافل بن حبيب ، من أجلاء الصحابة ومن السابقين إلى الإسلام . كان رضى الله عنه خادما أمينا لرسول الله ﷺ ، وله فى الصحيحين ٨٤٨ حديثا ، كان حجة فى القرآن حفظا وفهما وكان معلما وقاضيا لأهل الكوفة فى خلافة عمر . توفى سنة ٣٢ هـ .

انظر : الإصابة ٣٦٨/٢ ، وأسد الغابة ٢٥٦/٣ ، والاستيعاب (على هامش الإصابة) ٣١٦/٢ ، وتهذيب الأسماء واللغات ٢٨٨/١ .

(٢) أخرجه ابن ماجه فى المقدمة ٣ – باب التوقى فى الحديث ١١/١ ، رقم ٢٣ ، ولفظه : قال : أو دون ذلك أو فوق ذلك أو قريبا من ذلك أو شبيها بذلك .

ووجه التمسك به أنه إذا ردَّد الراوية بين العبارتين ولم ينكر عليه أحد من الصحابة وقبلوا روايته . فلو لم يجز نقل الحديث بالمعنى لما قبلت روايته ، لأنه تشكك فى لفظ الرسول ، فلم ينقل الحديث بلفظ الرسول ، لا جزماً ولا ظناً .

الثالث : أجمعوا على جواز تفسير الحديث بالعجمية ، فجواز تفسيره بالعربية أولى ؛ لأن العربية أقرب إلى العربية .

الرابع : أنا نعلم قطعا أن الألفاظ غير مقصودة ، بل المقصود المعنى ، وهو حاصل عند نقله بلفظ آخر ، فلا أثر لاختلاف اللفظ .

ص – قالوا: قال – عليه الصلاة والسلام (١) – « نضر الله امرءا » .

قلنا : دعا (٢) له ، لأنه الأولى ، ولم يمنعه (٣) .

قالوا : يؤدى إلى الإخلال لاختلاف العلماء فى المعانى وتفاوتهم ، فإذا قدِّر ذلك مرتين أو ثلاثا (٤) – اختل بالكلية .

وأجيب بأن الكلام فيمن نقل بالمعنى ، سواء .

ش – ذكر للخصم دليلين :

أحدهما : قال – عليه السلام – « نضر الله امرءا سمع مقالتى فوعاها وأداها كما سمعها » (٥) . فإنه يدل على جوب نقل الحديث بلفظ الرسول ؛ لأن أداء

---

(١) وفى البابرتى : قالوا : نضر الله إلخ .

(٢) ع : دعاءٌ .

(٣) ع : ولم يمنع .

(٤) « أو ثلاثا » ساقط من البابرتى .

(٥) سبق تخريجه .

مقالته كما سمعها ، إنما يكون إذا نقل بلفظه .

أجاب بأنا لا نسلم أنه يدل على وجوب نقل الحديث بلفظه ، بل دعا لمن نقله بلفظه وأدى كما سمعه . والدعاء للناقل بلفظه لا يدل على الوجوب . بل غايته أنه يدل على الأولوية .

الثانى : جواز نقل الحديث بالمعنى يؤدى إلى الإخلال بالمعنى المقصود ، لاختلاف العلماء فى درك المعانى [المقصودة] (١) وتفاوتهم فى فهمها من الألفاظ ، فيجوز أن يغفل الناقل عن درك بعض دقائقها وينقله بلفظ آخر لا يدل على تلك الدقائق . فلو قدر ذلك مرتين أو ثلاثا اختل المعانى المقصودة بالكلية .

أجاب بأن الكلام إنما كان فى الناقل للحديث بالمعنى سواء من غير زيادة ونقصان ، فلا يلزم [الاختلال] (٢) .

ص – (مسألة) : إذا كذَّب (٣) الأصلُ الفرعَ ، سقط ؛ لكذب واحد غير معيَّن ، ولا يقدح فى عدالتهما .

فإن قال : لا أدرى ، فالأكثر : يعمل به .

خلافا لبعض الحنفية .

ولأحمد – رضى الله عنه – روايتان .

---

(١) « المقصودة » ساقط من د .

(٢) د : الإخلال .

(٣) البابرتى : أكذب .

لنا : عدل غير مكذب ، كالموت والجنون .

ش - إذا كذب الأصل الفرع جزما ، سقط ما يرويه الفرع عن درجة الاعتبار والقبول ؛ لأنه يلزم كذب واحد من الأصل والفرع لا على التعيين ؛ لأنه إن صدق الأصل فى التكذيب ، يلزم كذب ما رواه الفرع عنه . وإن كذب الأصل يلزم جرحه بتكذيبه . وأيا ما كان يلزم عدم قبول ما رواه الفرع عنه .

ولا يقدح كذب واحد منهما لا على التعيين فى عدالة الأصل والفرع ؛ لأن عدالة كل واحد منهما على التعيين متيقن فيها ، وكذبه مشكوك فيه . والمشكوك لا يقدح فى المتيقن فيه .

وإن لم يكذِّب الأصل الفرعَ جزما ، بل قال : لا أدرى صحة ما قاله الفرع ، ففى وجوب العمل به خلاف .

والأكثر على أنه يعمل به . خلافا لبعض الحنفية (١) .

ولأحمد بن حنبل روايتان : إحداهما أنه يعمل به ، والأخرى أنه لا يعمل به . ٩٧/أ

والدليل على مذهب الأكثر أن الموجب للعمل به موجود ، والمانع مفقود ، فيجب العمل بالموجب السالم عن المانع .

أما وجود الموجب فلأن الراوى عدل ، والعدالة توجب العمل به .

وأما انتفاء المانع فلعدم تكذيب الأصل إياه . وقول الأصل : لا أدرى ، ليس بتكذيب ؛ لجواز أن يكون الأصل قد نسى .

---

(١) انظر : غاية التحقيق ص ١٧٠ ، ١٧١ ، وفصول البدائع ٢٤٧/٢ .

فكما أن موت الأصل وجنونه لم يكن مانعا للعمل بقول الفرع ، لعدم دلالتهما على تكذيب الأصل إياه ، فكذا قول الأصل : لا أدرى ، لم يكن مانعا ، لعدم دلالته على التكذيب .

ص – واستُدل بأن (١) سهيل بن أبى صالح روى عن أبيه عن أبى هريرة أنه ﷺ قضى باليمين مع الشاهد .

ثم قال لربيعة : لا أدرى . فكان (٢) يقول : حدثنى ربيعة عنى .

قلنا : صحيح . فأين وجوب العمل ؟

ش – استدل على مذهب الأكثر بأن سهيل بن أبى صالح (٣) روى عن أبيه عن أبى هريرة أنه عليه السلام قضى باليمين مع الشاهد (٤) .

---

(١) فيما سوى ط ، ع : واستدل أن .

(٢) ط ، ع : وكان .

(٣) هو ذكوان السمّان ، أبو يزيد المدنى ، صدوق ، تغير حفظه بآخره ، روى له البخارى مقرونا وتعليقا ، من السادسة (بعد المائة) ، مات فى خلافة منصور .

انظر تقريب التهذيب ١ : ٣٣٨ ، وتهذيب التهذيب ٤ : ٢٦٣ .

(٤) رواه أبو داود فى الأقضية ، باب القضاء باليمين والشاهد ، رقم (٣٦١٠) ٣٠٩/٣ أن ربيعة روى عن سهيل بن أبى صالح عن أبيه عن أبى هريرة أن رسول الله – ﷺ – قضى باليمين مع الشاهد . ثم قال لربيعة : لا أدرى : فكان يقول : حدثنى ربيعة عنى هذا الحديث .

وهذا الحديث رواه ربيعة [١] عن سهيل . ثم قال سهيل لربيعة : لا أدرى صحة ما قلته . فكان بعد ذلك سهيل يقول : حدثنى ربيعة عنى ، واشتهر ذلك ، ولم ينكره عليه أحد ، فيكون إجماعا على قبوله .

أجاب بأن هذا الحديث روايته على الوجه المذكور صحيحة لا نزاع فيها ، ولكن ليس فيه ما يدل على وجوب العمل به .

ص – قالوا : لو جاز ، لجاز فى الشهادة .

قلنا : الشهادات [٢] أضيق .

قالوا : لو عمل به لعمل الحاكم بحكمه إذا شهد شاهدان ، ونسى .

قلنا : يجب ذلك عند مالك وأحمد وأبى يوسف ، رحمهم الله .

وإنما يلزم الشافعية .

ش – احتج المانعون للعمل به بوجهين :

أحدهما أنه لو جاز العمل برواية الفرع مع نسيان الأصل ، لجاز العمل بشهادة الفرع مع نسيان الأصل . والتالى باطل بالاتفاق .

---

(١) هو ربيعة بن عبد الرحمن فروخ التيمى مولاهم ، أبو عثمان المدنى ، المعروف بربيعة الرأى ، ثقة ، أدرك بعض الصحابة ، والأكابر من التابعين وكان صاحب فتوى بالمدينة ، وكان يجلس إليه وجوه بالمدينة . وقال مطرف : سمعت مالكا يقول : ذهبت حلاوة الفقه منذ مات ربيعة .

انظر : تهذيب التهذيب ٣ : ٢٥٨ ، وتاريخ بغداد ٨ : ٤٢٠ ، وتذكرة الحفاظ ١ : ١٥٧ ، والوفيات ٢ : ٢٨٨ ، وشذرات الذهب ١ : ١٩٤ .

(٢) فيما عدا ط ، ع : الشهادة .

أجاب بالفرق ، فإن الشهادة أضيق وآكد من الرواية ، لما مرَّ .

الثانى : لو عمل برواية الفرع مع نسيان الأصل ، لعمل الحاكم بشهادة شاهدين إذا شهدا على حكمه ولم يتذكر الحاكم . والتالى باطل .

أجاب المصنف بمنع انتفاء التالى ، فإنه يجب على الحاكم العمل بشهادتهما على حكمه عند مالك وأحمد وأبى يوسف (١) .

وإنما يلزم ذلك الشافعية ، فإنهم يمنعون أن يحكم بالشهادة المذكورة .

وللشافعية أن يمنعوا الملازمة للفرق المذكور .

ص – (مسألة) : إذا انفرد العدل بزيادةٍ والمجلس واحد .

فإن كان غيره لا يغفل مثلهم عن مثلها عادة – لم تقبل .

وإلا فالجمهور : تقبل .

---

(١) هو يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصارى ، ولد بالكوفة سنة ١١٣ هـ أخذ الفقه عن أبى حنيفة ، كان فقيها من الطراز الأول ، فقد خالف أستاذه وإمامه فى كثير من المواضع تولى القضاء فسار فيه سيرة مرضية وجعله الرشيد قاضى القضاة ، وهو أول من لقب بهذا اللقب .

وضع كتابا ليحيى بن خالد يسمى « كتاب الجوامع » ذكر فيه اختلاف الناس بالرأى ، وهو أول من كتب فى أصول الحنفية ، وهى أصول الفتاوى التى اتفق عليها الإمام وأصحابه . توفى – رحمه الله – سنة ١٨٢ هـ .

انظر : الوفيات ٢ : ٤٠٠ ، والفوائد البهية ص ٢٢٥ ، والجواهر المضية ٢ : ٢٢٠ ، ومفتاح السعادة ٢ : ١٠٠ ، وشذرات الذهب ١ : ٢٩٨ .

وعن أحمد روايتان .

لنا : عدل جازم ، فوجب قبوله .

قالوا : ظاهر الوهم ، فوجب رده .

قلنا : سهو الإنسان بأنه سمع ولم يسمع ، بعيد ، بخلاف سهوه عما سمع ، فإنه كثير .

فإن تعدَّد المجلس [قبل] [1] باتفاق .

فإن [2] جهل – فأولى بالقبول .

ولو رواها مرة ، وتركها مرة – فكروايتين .

وإذا أسند وأرسلوه ، أو رفعه ووقفوه ، أو وصله وقطعوه ، فكالزيادة .

ش – إذا روى جماعة من العدل حديثا وانفرد عدل واحد منهم برواية زيادة على ذلك الحديث فلا يخلو إما أن تكون هذه الزيادة منافية للمزيد عليه ، أو نفى غيره تلك الزيادة جزما أو لا .

فهذه ثلاثة أقسام .

الأول والثانى منها لا يقبلان باتفاق .

مثال الأول : « فى أربعين شاة شاة » . فيقول راوى الزيادة « فى أربعين شاة نصف شاة » .

---

(١) فى الأصل : يقبل .

(٢) ط : وإن .

مثال الثانى هو أن يقول الغير : قال رسول الله ﷺ : « فى أربعين شاة شاة » (١) وسكت الرسول وقت بلوغ كلامه إلى هذا اللفظ ولم يزد وكنت أترصد (٢) .

وأما الثالث فكما إذا روى جماعة أنه – عليه السلام – دخل البيت ، وانفرد واحد منهم بزيادة قوله : « وصلى » . فلا يخلو إما أن يكون مجلس التحمل واحداً أو متعددا أو مجهولا وحدته وتعدده .

فإن كان المجلس واحدا فلا يخلو إما أن يكون غير ذلك المنفرد من
٩٧/ب الرواة جمعا لا يغفل مثلهم عن مثل تلك الزيادة عادة أو لا . فإن كان الأول ، لم يقبل الزيادة التى تفرد بها الراوى بالاتفاق . وإن كان الثانى فالجمهور على أنه يقبل .

ونقل عن أحمد روايتان : إحداهما أنه يقبل والأخرى أنه لا يقبل (٣) .

---

(١) أخرجه أبو داؤد فى الزكاة ، باب فى زكوة السائمة ، حديث رقم (١٥٦٧) ٩٦/٢ ، ٩٧ من حديث أنس فى الكتاب الذى كتبه رسول الله – ﷺ – فى سائمة الغنم إذا كانت أربعين ففيها شاة . الحديث وهو عند البخارى فى ٢٤ – الزكاة ، ٣٨ – باب زكاة الغنم ، حديث رقم (١٤٥٤) ٣١٧/٣ ، ٣١٨ بلفظ : فى صدقة الغنم فى سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة ، شاة . الحديث .

(٢) د : أترصده .

(٣) انظر : المسودة ٢٩٩ ، وشرح الكوكب المنير ٢ : ٥٤٢ ، والمختصر للبعلى ٩٤ . قال البعلى – رحمه الله – : والتحقيق فى كلام أحمد : أن راوى الزيادة إن لم يكن مبرزا فى الحفظ والضبط على غيره ممن لم يذكر الزيادة ولم يتابع عليها فلا يقبل تفرده . وإن كان ثقة مبرزا فى الحفظ والضبط على من لم يذكرها فروايتان .

واحتج المصنف على مذهب الجمهور بأن المقتضى للقبول متحقق ، والمانع مفقود ، فوجب قبوله عملا بالمقتضى السالم عن المعارض وهو المانع .

أما وجود المقتضى فهو إخبار العدل الجازم لما أخبره .

وأما انتفاء المانع فلأن ما رواه الآخرون لا يكون منافيا لتلك الزيادة .

احتج الخصم بأن قول المنفرد ظاهر الوهم فيما رواه من الزيادة ، أو يجوز أنه لم يسمع ووهم سماعه ، أو سمع من غير الرسول ﷺ ، فتوهم سماعه منه . لأنه لو كان الزيادة من كلام الرسول لما غفل عنه الحاضرون .

أجاب بأن سهو الإنسان بأنه سمع ولم يسمع نادر بعيد عن الوقوع ، بخلاف سهوه عما سمع ، فإنه كثير شائع فاحتمال الوهم فى حق من لم يرو الزيادة أكثر .

وإن تعدد مجلس التحمل تقبل الزيادة بالاتفاق ؛ لاحتمال ذكر الرسول الزيادةَ فى أحد المجلسين دون الآخر .

وإن جهل تعدُّد المجلس ووحدته فهو أولى بالقبول مما إذا اتحد المجلس .

وأما إذا روى الراوى الزيادة مرة وتركها أخرى فحكمه حكم الروايتين ، فحيث اتحد المجلس ففيه الخلاف .

والمراد باتحاد المجلس ، الاتحاد بالزمان .

وحيث تعدد ، فحكمه القبول بالاتفاق . وحيث جهل فهو أولى بالقبول مما إذا اتحد .

وإذا أسند عدل واحد بأن يذكر الحديث مع الرواة من غير إخلال بواحد منهم ، وأرسل الباقون بأن يذكروا الحديث ولا يذكرون الرواة . مثل أن يقولوا : قال النبى ، مع أنهم لم يروه .

أو رفع بأن لا يقطع على الصحابى ورفعه إلى الرسول ، ووقف الباقون ، بأن يقطعوه على الصحابى .

أو وصل بأن لا يخل بذكر أحد الرواة فى البين ، وقطع الباقون بأن يخلو به .

فحكم هذه الصور حكم الزيادة .

لأنه عند التأمل يظهر أن المسند والرافع والواصل ، راوى الزيادة بالنسبة إلى المرسِل والواقف والقاطع .

ص – (مسألة) : حذف بعض الخبر جائز عند الأكثر ، إلا فى الغاية والاستثناء ونحوه . مثل : « حتى تزهى » و « إلا سواء بسواء » [فإنه ممتنع] (١) .

ش – إذا حذف بعض الخبر ، فلا يخلو إما أن يكون الحذف مخلاً بالحكم الذى يتضمنه الباقى أو لا .

الثانى ، يجوز الحذف عند الأكثر .

---

(١) زيادة من أ ، جـ ، ط ، ع ، والبابرتى .

مثاله : قوله عليه السلام : « البحر طهور ماؤه ، حل ميتته » (١) .

فإن حذف « حل ميتته » لم يخل بحكم الباقى .

والأول – وهو أن يكون الحذف مخلا بحكم الباقى – لا يجوز حذف البعض منه بالاتفاق . كحذف الغاية فى قوله عليه السلام : « لا تبيعوا الثمار حتى تزهى » (٢) .

فإنه لو حذف الغاية – وهى قوله : « حتى تزهى » لاختل حكم الباقى ؛ لأنه يلزم منه المنع من بيع الثمار مطلقا ، وهو باطل .

أو حذف الاستثناء فى قوله عليه السلام : « لا تبيعوا البر بالبر إلا

---

(١) أخرجه أبو داؤد فى الطهارة ، باب الوضوء بماء البحر رقم (٨٣) ٢١/١ .

والترمذى : أبواب الطهارة ، ٥٢ – باب ما جاء فى كراهية البول فى الماء الراكد ، حديث رقم (٦٩) ١ : ١٠١ ، والنسائى كتاب المياه ، باب الوضوء بماء البحر ١ : ١٧٦ .

وابن ماجه ١ – كتاب الطهارة وسننها ، ٣٨ – باب الوضوء بماء البحر ١ : ١٣٦ ، ١٣٧ رقم ٣٨٦ – ٣٨٨ . كلهم رووا بلفظ : « هو الطهور ماؤه الحل ميتته » .

(٢) رواه البخارى ٣٢ – كتاب البيوع ، ٨٧ – باب إذا باع الثمار قبل أن يبدو صلاحها ثم أصابته عاهة فهو من البائع رقم (٢١٩٨) ٣٩٨/٤ ، عن أنس أن النبى ﷺ نهى عن بين الثمار حتى تزهى . فقيل له : وما تزهى ؟ قال : حتى تحمرَّ .

ومسلم ، ٢٢ – كتاب المساقاة ، ٣ – باب وضع الحوائج ٣ : ١١٩٠ ، رقم ١٥ بلفظ : نهى عن بيع ثمر النخل حتى تزهو . فقلنا لأنس : وما زهوها ؟ قال : تحمرَّ وتصفرَّ .

سواء بسواء » (١) فإنه لو حذف منه الاستثناء لاختل حكم الباقى ؛ لأنه يلزم منه منع بيع البر بالبر مطلقا ، وهو باطل .

ص – (مسألة) : خبر الواحد فيما تعم به البلوى .

كابن مسعود فى مس الذكر ، وأبى هريرة فى غسل اليدين ورفع اليدين .

مقبول عند الأكثر ، خلافا لبعض الحنفية .

لنا : قبول الأمة له فى تفاصيل الصلاة .

وفى نحو الفصد والحجامة .

وقبول القياس ، وهو أضعف .

قالوا : العادة تقضى بنقله متواترا .

[و] (٢) « بالمنع . وتواتر البيع والنكاح والطلاق والعتق اتفاق .

أو كان [مكلفا] (٣) بإشاعته .

٩٨/أ **ش** – إذا وقع الخبر الواحد فيما تعم به البلوى ، أى فيما يحتاج إليه عموم الناس من غير أن يكون مخصوصا بواحد دون آخر ، كخبر

---

(١) أخرجه مسلم فى ٢٢ – المساقاة ، ١٥ – باب الصرف وبيع الذهب بالورق رقم (٨١) ١٢١١/٣ عن عبادة بن الصامت بلفظ : الذهب بالذهب ، والفضة بالفضة ، والبر بالبر ، والشعير بالشعير ، والتمر بالتمر ، والملح بالملح مِثلا بمثل ، سواء بسواء يدا بيد ، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد .

(٢) زيادة من ط ، ع .

(٣) د : « مأمورا » بدل « مكلفا » .

ابن مسعود فى انتفاض الوضوء بمس الذكر (١) .

وخبر أبى هريرة فى غسل اليدين قبل أن يدخلهما فى الإناء بعد ما نام (٢) .

وخبره أيضا فى رفع اليدين عند الركوع (٣) .

---

(١) قال ابن كثير فى التحفة (٢/٩) لا يعرف لابن مسعود رواية فى مس الذكر بل نقل عنه أن مسَّه لا ينقض . وقد قال القاضى أبو الطيب الطبرى وغيره من أصحابنا : روى مس الذكر عن رسول الله - ﷺ - بضعة عشر صحابيا .

وقال الترمذى (١٢٦/١) بعد أن ذكر حديث بسرة : وفى الباب عن ... ثم عدد جماعة . وليس فيهم ابن مسعود .

وقال الزركشى فى المعتبر (٢/٤٠) : إنما المحفوظ وقفه عليه . أخرج ابن أبى شيبة فى مصنفه عن ابن مسعود أنه سئل عن مس الذكر ، فقال : لا بأس به . وقال مرة : إن علمت أن منك بضعة نجسة فاقطعها .

(انظر : مصنف ابن أبى شيبة ١٦٤/١ ، ١٦٥) .

وذكر الزيلعى فى نصب الراية (٦٣/١) أن مذهب ابن مسعود هو ترك الوضوء بمس الذكر .

(٢) أخرجه البخارى ، ٤ - كتاب الوضوء ، ٢٦ - باب الاستجمار وترا رقم (١٦٢) ٢٦٣/١ عن أبى هريرة بلفظ : « وإذا استيقظ أحدكم من نومه فليغسل يده قبل أن يُدخلها فى وَضوئه ، فإن أحدكم لا يدرى أين باتت يده » . (بدون ذكر العدد) .

ومسلم ، فى ٢ - الطهارة ، ٢٦ - باب كراهة غمس المتوضىء وغيره يده المشكوك فى نجاستها فى الإناء قبل غسلها ثلاثا ، رقم (٨٧) ١ : ٢٣٣ .

(٣) أخرجه البخارى فى مواضع ، منها فى ، ١٠ - الأذان ، ٨٤ - باب رفع اليدين إذا كبر وإذا ركع وإذا رفع ، رقم (٧٣٦) ٢١٩/٢ عن ابن عمر .

ومسلم فى ٤ - الصلاة ، ٩ - باب استحباب رفع اليدين حذوا المنكبين رقم (٢١ ، ٢٢) ٢٩٢/١ عن ابن عمر . =

فهو مقبول عند الأكثر ، خلافا لبعض الحنفية .

حجة الأكثر أن الأمة أجمعوا على قبول خبر الواحد فى تفاصيل الصلاة ، أى أركانها وشرائطها ؛ لأنها وإن كانت متواترة على الجملة إلا أنها لم تتواتر بخصوصياتها وتفاصيلها .

ولذلك اختلف فيها العلماء ، وهى مما تعم به البلوى .

وأيضا أجمعوا على قبول خبر الواحد فى الفصد والحجامة ، وما يجرى مجراهما من الأمور التى تعم بها البلوى .

وأيضا جاز قبول القياس فيما تعم به البلوى ، والقياس أضعف من خبر الواحد ، ولذلك يقدم خبر الواحد على القياس عند بعض .

وإذا كان الضعيف مقبولاً فيما تعم به البلوى ، فالقوى أولى بأن يقبل .

احتج الخصم بأن العادة تقضى بتواتر ما تعم به البلوى ، ولذلك تواتر البيع والنكاح والطلاق والعتق ، فإذا لم يتواتر دل على عدم صدقه .

أجاب بأنا نمنع التواتر ، أى لا نسلم أن العادة تقضى بتواتر ما تعم به البلوى ، فإنه يجوز أن يكتفى فى ثبوته بما يفيد الظن .

وتواتر مثل البيع والنكاح والطلاق والعتاق إنما وقع بطريق الاتفاق . أو لأن الرسول عليه السلام كلف بإشاعتها ، لا لأن عموم البلوى اقتضى تواترها .

= ورواية أبى هريرة ، أخرجها ابن ماجه فى ٥ – إقامة الصلاة إلخ ، ١٥ – باب رفع اليدين إذا ركع إلخ حديث رقم (٨٦٠) ٢٧٩/١ بلفظ : رأيت رسول الله – ﷺ – يرفع يديه فى الصلاة حذو منكبيه حين يفتتح الصلاة ، وحين يركع وحين يسجد .

ص – (مسألة) : خبر الواحد فى الحد مقبول ، خلافا للكرخى والبصرى لنا : ما تقدم .

قالوا : « إدرؤا الحدود بالشبهات » والاحتمال شبهة .

قلنا : لا شبهة ، كالشهادة ، وظاهر الكتاب .

ش – خبر الواحد فى حد من الحدود ، كحد الزنا والسرقة والقذف ، مقبول ، خلافا للكرخى (١) والبصرى (٢) .

لنا ما تقدم من الدليل الدال على كون خبر الواحد حجة ، فإنه يدل على حجيته مطلقا من غير تخصيصه ببعض الصور دون بعض .

احتج الخصم بأن خبر الواحد لا يفيد إلا الظن ، والظن يبقى معه احتمال النقيض ، واحتمال النقيض شبهة ، ويندفع الحد بالشبهة لقوله عليه السلام : « ادرؤا الحدود بالشبهات » (٣) . وإذا كان مندفعا بخبر الواحد ، لا يكون خبر الواحد موجبا له .

---

(١) انظر : أصول السرخسى ١/٣٣٣ ، ٣٣٤ .

(٢) انظر : المعتمد ٢ : ٥٧٠ ، ٥٧١ .

(٣) بهذا اللفظ رواه الحارثى فى مسند أبى حنيفة له من حديث مقسم عن ابن عباس وكذا هو عند ابن عدى أيضا . انظر : المقاصد الحسنة ص ٣٠ ، ونيل الأوطار ٧ : ١١٨ ، وروى الترمذى بلفظ : « ادرؤا الحدود عن المسلمين ما استطعتم » فى ١٥ – كتاب الحدود ، ٢ – ما جاء فى درء الحدود ٤ : ٣٣ ، رقم ١٤٢٤ عن عائشة . وضعف الترمذى رفعه . وقال الزركشى (٢/٤١) : رواه البيهقى فى الخلافيات عن على .

وابن ماجه بلفظ : ادفعوا الحدود ما وجدتم له مدفعا ، فى ٢٠ – كتاب الحدود ، ٥ – باب الستر على المؤمن ودفع الحدود بالشبهات ، ٢ : ٨٥٠ ، رقم ٢٥٤٥ .

أجاب بأنا لا نسلم أن احتمال النقيض شبهة تندفع بها الحدود ، وإلا لكان الحد يندفع بشهادة الشهود الأربعة ، وبظاهر الكتاب ؛ لأن كل واحد منهما يكون محتملا للنقيض ؛ لأنه لا يفيد إلا الظن .

ص – (مسألة) : إذا حمل الصحابى ما رواه على أحد محمليه - فالظاهر حمله عليه بقرينة .

فإن [حمله] (١) على غير ظاهره ، فالأكثر على الظهور .

وفيه قال الشافعى – رحمه الله – : « كيف أترك الحديث لقول (٢) من لو عاصرته لحججته » .

فلو كان نصا فيتعين نسخه عنده .

وفى العمل نظر .

وإن عمل بخلاف [خبره] (٣) أكثر الأمة فالعمل بالخبر ، إلا إجماع المدينة .

ش – الخبر لا يخلو من أن يكون مجملا ، أو ظاهرا ، أو نصا . فإن كان مجملا ، وحمل الصحابى الذى رواه على أحد محمليه ، فالظاهر أن الراوى إنما حمله عليه لقرينة مخصِّصة .

وإنما قال : « فالظاهر » ؛ لأنه يجوز إن يكون حمله عليه باجتهاده ، فحينئذ يجوز للمجتهد أن يخالف بالاجتهاد .

---

(١) فى الأصل و أ و د : حمل .

(٢) ط : يقول .

(٣) فى الأصل و د والبابرتى : « خبر » يدل « خبره » .

وإن كان الخبر ظاهرا وحمله الراوى على غير الظاهر ، فالأكثر على أنه يحمل على الظهور ، ولا يحمل على ما حمله الراوى عليه من التأويل .

وفى مثل هذا قال الشافعى – رضى الله عنه – : « كيف أترك الحديث لقول من لو عاصرته لحججته » .

ومن قال : إنه يحمل على ما حمله الراوى عليه ، احتج بأنه لو لم ٩٨/ب
يجد الراوى دليلا راجحا لكان حمله على غير الظاهر قادحا فى عدالته .

أجيب بأنه يجوز أن يكون الدليل راجحا باجتهاده ولم يكن راجحا فى نفس الأمر .

وإن كان الخبر نصا وعمل الراوى بخلافه ، تعيَّن أن يكون ذلك الخبر منسوخا عند الراوى ، وإلا لما عمل الراوى بخلافه .

وفى جواز العمل بهذا النص نظر ؛ لأن النص أقوى من الظاهر ، والظاهر لا يكون متروكا عند الأكثر إذا ترك الراوى العمل به ، فالنص أولى أن لا يترك .

فإن قيل : لا نسلم أن النص أولى بأن لا يترك ، وذلك لأن النص دلالته قطعية لا يحتمل غير معناه ، فلا يكون ترك الراوى إياه للاجتهاد ، بل لنص راجح . بخلاف الظاهر فإنه لما احتمل غير معناه ، جاز أن يكون تركه لأجل اجتهاده .

أجيب بأن العمل بالنص أولى لأن المقتضى للعمل به متحقق ، بخلاف عمل الراوى فإنه يجوز أن يكون مخالفته لنص آخر ، ظنه الراوى ناسخا وليس كذلك فى نفس الأمر .

وإذا عمل أكثر الأمة بخلاف خبر الواحد ، فالعمل بخبر لواحد ، لا بعمل أكثر الأمة ، لما علمت أن قول الأكثر لا يكون حجة ، فضلا عن أن يكون راجحا على خبر الواحد ، إلا إذا كان عمل الأكثر عمل أهل المدينة ، فإنه يتعين العمل بعمل أهل المدينة ؛ لأنه ثبت أن اتفاق أهل المدينة [إجماع] (١) والإجماع يقدم على خبر الواحد .

ص – (مسألة) : الأكثر على أن الخبر المخالف للقياس من كل وجه مقدم .

وقيل بالعكس .

أبو الحسين : إن كانت العلة بقطعى ، فالقياس ، وإن كان الأصل مقطوعا به فالاجتهاد .

والمختار : إن كانت العلة بنص راجح على الخبر ووجودها فى الفرع قطعى – فالقياس .

وإن كان وجودها ظنيا – فالوقف .

وإلا فالخبر .

ش – خبر الواحد إذا كان مخالفا للقياس فلا يخلو من أن يمكن الجمع بينهما بوجه أولا .

فإن كان الثانى فالأكثر على أن الخبر مقدم على القياس مطلقا . وإليه أشار بقوله : « الأكثر على أن الخبر المخالف للقياس من كل وجه مقدم » .

---

(١) فى الأصل و جـ : « حجة إجماع » بدل « إجماع » .

وقيل بالعكس ، أى يقدم القياس مطلقا .

وقال أبو الحسين : إن كانت العلة منصوصة بنص قطعى فالقياس مقدم .

وإن لم تكن العلة منصوصة بنص قطعى ، فإن كان الأصل مقطوعا به أى ثبت الحكم فى الأصل بدليل قطعى فيقدم أحدهما على الآخر بالاجتهاد والترجيح .

واختار المصنف التفصيل بأن قال : إن كانت العلة ثابتة بنص راجح على الخبر ، سواء كان ذلك النص قطعيا أو ظنيا ، ووجودها ، أى وجود العلة فى الفرع قطعيا ، فالقياس مقدم .

وإن كان وجود العلة فى الفرع ظنيا ، فالتوقف .

وإلا ، أى وإن لم تكن العلة ثابتة بنص راجح على الخبر فالخبر مقدم .

ص — لنا أن عمر رضى الله عنه ترك القياس فى الجنين للخبر ، وقال : « لولا هذا لقضينا فيه برأينا » .

وفى دية الأصابع باعتبار منافعها بقوله : « فى كل إصبع عشر » .

وفى ميراث الزوجة من الدية . وغير ذلك ، وشاع وذاع ولم ينكره [1]أحد .

---

(١) فيما سوى ط ، ع والبابرتى : ولم ينكر .

وأما مخالفة ابن عباس خبر أبى هريرة – رضى الله عنهما – « توضؤوا مما مسته النار » فاستبعاد لظهوره (١) .

وكذلك هو وعائشة فى : « إذا استيقظ » .

ولذلك قالا (٢) : فكيف نصنع بالمهراس .

وأيضا [آخر معاذ] (٣) العمل بالقياس وأقره ﷺ .

وأيضا لو قدم – لقدم الأضعف .

والثانية إجماع ؛ لأن الخبر مجتهد فيه (٤) فى العدالة والدلالة ، والقياس فى ستة : حكم الأصل ، وتعليله ، ووصف التعليل ، ووجوده فى الفرع ، ونفى المعارض فيهما .

وإلى الأمرين أيضا (٥) إن كان الأصل خبرا .

ش – احتج المصنف على تقديم الخبر على القياس إذا لم تكن العلة ثابتة بنص راجح بثلاثة وجوه .

أحدها الإجماع . ووجه التمسك به أن عمر – رضى الله عنه – ترك العمل بالقياس وأخذ الخبر فى دية الجنين . وذلك لأنه قصد أن ٩٩/أ

---

(١) فى الأصل : لظهوره فى العموم .
(٢) ط ، ع : قال . والصحيح ما أثبتناه .
(٣) فى الأصل : آخر معتاد وفى ب : أخبر معاذ . والصحيح ما أثبتناه .
(٤) ط : يجتهد فيه .
(٥) ع : وفى الأمر أيضا . وفى ط : وفى الأمرين والصحيح ما أثبتناه مما سواهما من النسخ .

يعمل بالقياس . فقال حَمَل بن مالك (١) : « كنت بين ضرتين لى فضربت إحداهما الأخرى بمسطح فألقت جنينا ميتا ، فقضى رسول الله - ﷺ - بالغُرة » . فقال عمر - رضى الله عنه - لولا هذا لقضينا برأينا (٢) .

وأيضا ترك عمر العمل بالقياس وأخذ بالخبر فى دية الإصبع ، فإنه قصد إيجاب دية الأصابع على قدر منافعها ، حتى روى واحد من الصحابة له « فى كل إصبع عشر من الإبل » (٣) .

---

(١) فى الأصل : « أحمد بن مالك » وهو خطأ . وهو حمل بن مالك بن النابغة الهذلى يكنى أبا نضلة ، له صحبة ، نزل البصرة وله بهادار ، روى عن النبى ﷺ فى قصة الجنين ، وليس له عندهم غيره . وروى عنه عبد الله بن عباس .

انظر : الإصابة القسم الثانى ص ١٢٥ ، وتهذيب التهذيب ٣ : ٣٥ ، ٣٦ .

(٢) رواه أبو داؤد فى الديات ، باب دية الجنين ، حديث رقم (٤٥٧٢) ١٩١/٤ . ولفظه : عن عمر أنه سأل عن قضية النبى - ﷺ - فى ذلك . فقام حَمَل بن مالك بن النابغة . فقال : كنت بين امرأتين . فضربت إحداهما الأخرى بمسطح فقتلتها وجنينا . فقضى رسول الله - ﷺ - فى جنينها بغُرَّة وأن تقتل .

وفى حديث رقم (٤٥٧٣) فقال عمر : الله أكبر ، لو لو أسمع بهذا لقضينا بغير هذا .

وأخرج البخارى فى ٨٧ - الديات ، ٢٥ - باب جنين المرأة ، حديث رقم (٦٩٠٤ - ٦٩٠٨) ٢٤٦/١٢ ، ٢٤٧ .

ومسلم فى ٢٨ - القسامة ، ١١ - باب دية الجنين إلخ ، حديث رقم (٣٥ - ٣٩) ١٣٠٩/٣ - ١٣١١ كلاهما عن أبى هريرة ومغيرة بن شعبة بقضاء النبى - ﷺ - فى دية الجنين بغرة .

(٣) رواه البيهقى فى السنن الكبرى ٨ : ٩٣ وأخرج الترمذى فى ١٤ - الديات ، =

وأيضا اجتهد عمر واستقر رأيه على أن زوجة المقتول لا ترث من دية زوجها ، فلما نقل عن الرسول - ﷺ - إليه توريث الزوجة من دية زوجها ، ترك الاجتهاد وأخذ بالخبر (١) .

وغير ذلك من الوقائع . وقد شاع ذلك بين الصحابة ولم ينكر عليه (٢) أحد فيكون إجماعا على تقديم الخبر على القياس .

قوله : « وأما مخالفة ابن عباس » جواب دخل مقدر .

توجيهه أن يقال : لا نسلم أنه لم ينكر أحد من الصحابة تقديم الخبر على القياس . وذلك لأن ابن عباس قدم القياس على الخبر ، فإنه خالف خبر أبي هريرة : « توضؤوا مما مست النار » فقال : « ألسنا نتوضأ بالماء الحميم ، فكيف نتوضأ بما نتوضأ عنه » (٣) .

= ٤ - باب ما جاء فى دية الأصابع ، رقم (١٣٩١) ٤/١٣ عن ابن عباس أن النبى - ﷺ - قال : دية الأصابع اليدين والرجلين سواء عشر من الإبل لكل إصبع . وقال : حسن صحيح . وأخرج البخارى فى ٨٧ - الديات ، ٢٠ - باب دية الأصابع ، رقم (٦٨٩٥) ١٢/٢٢٥ بلفظ : هذه وهذه سواء يعنى الإبهام والخنصر .

(١) روى ابن ماجه فى ٢١ - الديات ، ١٢ - باب الميراث من الدية ، حديث رقم (٢٦٤٢) ٢/٨٨٣ عن سعيد بن المسيب أن عمر كان يقول : الدية على العاقلة ، ولا ترث المرأة من دية زوجها شيئا . حتى كتب إليه الضحاك بن سفيان أن النبى - ﷺ - ورَّث امرأة أشيَم الضِّبابى من دية زوجها .

وروى الترمذى مثله فى ١٤ - الديات ، ١٩ - باب ما جاء فى المرأة هل ترث من دية زوجها ، حديث رقم (١٤١٥) ٤/٢٧ . وقال : حسن صحيح .

(٢) ب ، د : ينكره .

(٣) أخرج الترمذى فى أبواب الطهارة ، ٥٨ - ما جاء فى الوضوء مما غيرت النار ، =

وأيضا خالف ابن عباس وعائشة خبر أبى هريرة : « إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يدخل يده فى الإناء حتى يغسلها ثلاثا » [(١)] لكونه مخالفا للقياس .

= حديث رقم (٧٩) ١/١١٤ ، ١١٥ عن أبى هريرة قال : قال رسول الله – ﷺ – : « الوضوء مما مسَّت النار ولو من ثور أقِط » . قال : فقال له ابن عباس : يا أبا هريرة ! أنتوضأ من الدُّهن ، أنتوضأ من الحميم ؟ فقال أبو هريرة : يا ابن أخى إذا سمعت حديثا عن رسول الله – ﷺ – فلا تضرب له مثلا .

وروى مثله ابن ماجه فى ١ – الطهارة ، ٦٥ – الوضوء مما غيرت النار ، حديث رقم (٤٨٥) ١/١٦٣ .

وروى مسلم فى ٣ – الحيض ، ٢٣ – باب الوضوء مما مست النار ، حديث رقم (٣٥٢) ١/٢٧٢ عن أبى هريرة : سمعت رسول الله – ﷺ – يقول : « توضأوا مما مست النار » ولم يذكر قول ابن عباس .

قال ابن كثير فى التحفة (١/١١) : وروى الحافظ أبو بكر البيهقى من حديث ابن جريج عن عطاء قال ابن عباس : لا نتوضأ مما مست النار . إنما النار بركة ما تحل من شىء ولا تحرِّمه .

وقال الزركشى فى المعتبر (١/٤٢) : ورواه أبو نعيم فى الحلية عن أبى هريرة عن النبى – ﷺ – قال : توضؤوا مما غيرت النار . قال : فقال ابن عباس : كيف نصنع بالماء السخن ؟ فقال أبو هريرة : إذا حدثت عن النبى – ﷺ – فلا تضرب له الأمثال .

(١) قال ابن كثير فى التحفة (١/١١) : أما الخبر فقد تقدم فى مسألة خبر الواحد فيما تعم به البلوى . وأما مخالفة ابن عباس وعائشة لأبى هريرة فى ذلك فلا يحضرنى الآن نقله . وإنما روى البيهقى من حديث الأعمش عن إبراهيم أن أصحاب عبد الله قالوا : فكيف يصنع أبو هريرة بالمهراس ؟

وقال الزركشى فى المعتبر (١/٤٢) : مخالفة ابن عباس وعائشة حديث أبى هريرة فى المستيقظ ، لم أقف على مخالفتهما . فى مصنف ابن أبى شيبة عن الأعشم عن إبراهيم أن أصحاب عبد الله كانوا – إذا ذكر عندهم حديث أبى هريرة – قالوا : فكيف يصنع أبو هريرة بالمهراس ؟

أجاب بأنا لا نسلم أن إنكار ابن عباس فى الحديث الأول لترجيح القياس على الخبر ، بل إنكاره لاستبعاده الحديث المذكور لظهور الأمر على خلافه .

وكذلك إنكار ابن عباس وعائشة خبره . ولذلك قالا : « كيف نصنع بالمهراس » ، وهو الحجر العظيم الذى يصب فيه الماء لأجل الوضوء .

[الوجه] (١) الثانى أنه عليه السلام لما بعث معاذ إلى اليمن سأله ، فقال : بم تقضى يا معاذ ؟ فقال : بالكتاب . قال عليه السلام : « فإن لم تجد فيه ؟ » قال : بالسنة . قال : « فإن لم تجد فيها ؟ » قال : أجتهد برأيى . فقال رسول الله ﷺ : « الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله لما يرضاه الله ورسوله » (٢) .

فجعل معاذ العمل بالقياس مشروطا بفقد الحكم (٣) فى السنة ، أعم من أن يكون متواترا أو آحادا ، فأقره الرسول عليه السلام وحمد الله على ذلك . فلو لم يكن الخبر مقدما على القياس لما أقره الرسول عليه السلام ، ولم يحمد على ذلك الوجه .

الثالث : لو قدم القياس على الخبر لزم تقديم الأضعف على الأقوى . والتالى باطل بالاتفاق . وإليه أشار بقوله : « والثانية إجماع » .

---

(١) زيادة مما سوى الأصل .

(٢) سبق تخريجه .

(٣) « الحكم » مكرر فى الأصل .

بيان الملازمة أن الخبر يتوقف على مقدمات أقل . وما يتوقف على مقدمات أقل ، كان الخطأ فيه أقل ، فيكون أقوى .

وإنما قلنا : إن الخبر يتوقف على مقدمات أقل لأن الخبر يجتهد فيه فى الأمرين : عدالة الراوى ، ودلالته على ما هو المراد . والقياس يجتهد فيه فى ستة أمور : الأول ، ثبوت حكم الأصل . والثانى ، تعليل حكم الأصل . الثالث ، الوصف الصالح للتعليل . الرابع ، وجود ذلك الوصف فى الفرع ؛ الخامس ، عدم المعارض فى الأصل . السادس عدمه فى الفرع .

هذا إذا لم يكن الأصل ثابتا بالخبر . أما إذا كان الأصل ثابتا بالخبر ، احتاج القياس أيضا إلى الأمرين : العدالة والدلالة .

ص – قالوا : الخبر محتمل للكذب والكفر والفسق والخطأ والتجوز والنسخ .

وأجيب بأنه بعيد .

وأيضا فمتطرق إذا كان الأصل خبرا .

ش – احتج القائلون بتقديم القياس على الخبر بأن القياس أقوى من الخبر فيكون أقدم (١) .

أما الثانى فظاهر .

---

(١) ب ، د : « مقدما » بدل « أقدم » .

وأما الأول فلأن الخبر يحتمل الكذب ، لأن الراوى ليس معصوما عن الكذب . ويحتمل كفر أحد الرواة وفسقه . وأيضا يحتمل الخطأ ، لجواز ذهول أحد الرواة . ويحتمل أيضا التجوز والنسخ .

بخلاف القياس فإنه لا يحتمل شيئا منها . فيكون القياس أقوى (١) .

أجاب بأن هذه الاحتمالات بعيدة مع ظهور عدالة الراوى .

٩٩/ب وأيضا هذه الاحتمالات كما تتطرق إلى الخبر ، تتطرق إلى القياس إذا كان أصله خبرا .

ص - وأما تقديم ما تقدم فلأنه يرجع إلى تعارض خبرين عمل بالراجح [منهما] (٢) .

ش - هذا إشارة إلى جواب دخل مقدر .

توجيهه أن يقال : الأدلة التى ذكرتم اقتضت تقديم الخبر على القياس مطلقا فكيف صح تقديم القياس على الخبر فيما إذا كان العلة منصوصة بنص راجح على الخبر ووجودها فى الفرع قطعيا .

تقرير الجواب أن يقال : إن حاصل التعارض فى هذه الصور ، يرجع إلى تعارض الخبرين الدال أحدهما على العلة والآخر على الحكم ؛ إذ العلة موجودة فى الفرع قطعا . فيجب العمل بالخبر الراجح ، وهو الدال على العلة ؛ إذ التقدير أنه راجح على الخبر الدال على الحكم .

---

(١) فى الأصل : منها أقوى .

(٢) « منهما » ساقط من أ ، ب ، جـ ، د .

ص – والوقف لتعارض الترجيحين .

ش – احتج المصنف على الوقف فى الصورة التى تكون العلة فى القياس منصوصة بنص راجح على الخبر ، ووجودها فى الفرع ظنيا بأن كل واحد من القياس والخبر راجح من وجه ومرجوح من وجه ؛ لأن القياس من حيث إن نص العلة راجح على الخبر اقتضى الرجحان ، ومن حيث إن وجود العلة فى الفرع ليس بقطعى يقتضى المرجوحية ؛ لأنه يتطرق إلى القياس مفسدة من هذه الجهة لم تتطرق إلى الخبر .

والخبر راجح من حيث إن مقدماته أقل من مقدمات القياس ومرجوح بالنسبة إلى النص الدال على علة الحكم .

وإذا ترجح كل منهما من وجه دون وجه ، تساويا ، فوجب الوقف .

ص – فإن كان أحدهما أعم ، خص بالآخر ، وسيأتى .

ش – هذا هو الشق الأول من الترديد ، وهو أن يمكن الجمع بين القياس والخبر بوجه ما .

وذلك إنما يكون إذا كان أحدهما أعم والآخر أخص .

وطريق الجمع بينهما تخصيص العام ، سواء كان العام قياسا أو خبرا .

وسيأتى بيان ذلك فى التخصيص .

ص – (مسألة) : المرسل [1] : قول غير الصحابى : قال ﷺ .

---

(١) ع : المراسل .

ثالثها : قال الشافعى – رضى الله عنه – : إن أسند غيره ، أو أرسله وشيوخهما مختلفة ، أو عضده قول صحابى ، أو أكثر العلماء ، أو عرف أنه لا يرسِل إلا عن عدل ، قُبِل .

ورابعها : إن كان من أئمة النقل – قُبِل ، وإلا فلا .

وهو المختار .

ش – الخبر المرسل : هو قول العدل ، غير الصحابى : « قال رسول الله » من غير ذكر الواسطة (١) .

وقد اختلفوا فى قبوله على أربعة مذاهب .

أحدها : قبوله مطلقا . وهو مذهب أبى حنيفة ومالك وأحمد بن حنبل فى إحدى الروايتين وجمهور المعتزلة .

---

(١) قال الخبازى فى شرحه للمغنى (ورقة ١٥٤ ألف) : أعلم أن المراسيل على أربعة أنواع : ما أرسله الصحابى . وهو مقبول بالإجماع .

والثانى ما أرسله القرن الثانى والثالث ، فهو حجة عندنا (أى الحنفية) . وقال الشافعى : لا يكون حجة إلا إذا اتصل من وجه . ولهذا قال : قبلتُ مراسيل سعيد بن المسيب لأنى تتبعتها فوجدتها مسانيد .

والثالث ما أرسله العدل فى كل قرن . فقد اختلف العلماء فى هذا الفصل . قال أبو الحسن الكرخى : يقبل . وكان لا يقبل عيسى بن أبان إلا بمن اشتهر فى الناس بحمل العلم منه . وإنما يعنى محمد بن الحسن وأمثاله المشهورين بالعلم . (وهذا ما اختاره ابن الحاجب) .

والرابع من وجه دون وجه . واختلف أصحاب الحديث فيه . فمنهم من قال : سقط الاتصال فيه بالانقطاع من وجه . كأنه جعل الانقطاع دليل الجرح ، والجرح أولى من التعديل . والأكثر على أنه يكفى الاتصال من وجه ، فيجعل المنقطع كأنْ ليس ؛ لأن ذلك الطريق ساكت عن الراوى وحاله أصلا ، وفى الطريق المتصل بيان له . ولا معارضة بين الساكت والناطق .

وثانيها : عدم قبوله مطلقا .

وثالثها : أنه يقبل إن أسند ذلك المرسل غير الراوى ، أو أرسل ذلك المرسل غيره ولكن بشرط أن يكون شيوخ المرسِل الأول غير شيوخ المرسِل الثانى . أو عضد ذلك المرسل قول الصحابى ، أو قول أكثر العلماء ، أو عرف أن المرسِل لا يرسل إلا عن عدل .

وإن لم يتحقق واحد من هذه الأمور لم يقبل .

وهو مذهب الشافعى ، رحمه الله (١) .

ورابعها : أن المرسِل إن كان من أئمة النقل ، كسعيد بن المسيب ، قُبل ذلك المرسل ، وإلا فلا . وهو مذهب عيسى بن أبان (٢) . وهو المختار عند المصنف .

ص — لنا أن إرسال الأئمة من التابعين كان مشهورا مقبولا ، [ولم ينكره] (٣) أحد ، كابن المسيب ، والنخعى ، والشعبى [والحسن] (٤) وغيرهم .

---

(١) انظر : الرسالة ص ٤٥٩ ، ٤٦٠ ، فقرة ١٢٥٤ .

(٢) هو عيسى بن أبان بن صدقة ، المكنى بأبى موسى ، أخذ عن محمد بن الحسن وعن الحسن بن زياد اللؤلؤى ، وكان محدثا ، وقد ولى قضاء بصرة سنين .

ألف فى الأصول : كتاب إثبات القياس ، خبر الواحد ، اجتهاد الرأى ، وألف الجامع وكتاب الحجج . توفى — رحمه الله — سنة ٢٢٠ ببصرة .

انظر : الفوائد البهية ص ١٥١ ، والجواهر المضيئة ٢ : ٤٠١ ، وتاريخ بغداد ١١ : ١٥٧ ، وفهرست ابن نديم ٢٨٩ ، والفتح المبين ١ : ١٤٠ .

(٣) فى الأصل : فلم ينكر .

(٤) زيادة من أ ، ط ، ع ، والبابرتى وذكره العضد أيضا الحسنَ فى شرحه ولكن الأصفهانى لم يذكره .

فإن قيل : يلزم أن يكون المخالف خارقا (١) .

قلنا : خرق الإجماع الاستدلالى أو الظنى لا يقدح .

وأيضا : لو لم يكن عدلا عنده – لكان مدلِّسا فى الحديث .

١٠٠/أ **ش** – احتج المصنف على المذهب المختار عنده بوجهين :

أحدهما أن إرسال أئمة النقل من التابعين كان مشهوراً مقبولا ، ولم ينكره أحد ، كإرسال ابن المسيب ، والشعبى (٢) وإبراهيم النخعى (٣) وغيرهم من التابعين ، فكان إجماعا على قبول مرسل أئمة النقل .

فإن قيل : لو كان ما ذكرتم إجماعا لكان المخالف الذى لم يقبل المرسل مقدوحا لكونه خارقا للإجماع .

أجاب بأن الموجب للقدح خرق الإجماع القطعى .

أما الإجماع الاستدلالى والظنى فلا يقدح فى خارقه .

---

(١) فى الأصل : خارقا للإجماع .

(٢) سبق ترجمته .

(٣) هو إبراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود ، أبو عمران ، من مذحج ، من أكابر التابعين صلاحا وصدق رواية وحفظا للحديث . قال فيه الصلاح الصفدى : فقيه العراق ، كان إماما مجتهدا له مذهب . ولد سنة ٤٦ وتوفى سنة ٩٦ هـ .

انظر : طبقات ابن سعد ٦ : ١٨٨ ، وغاية النهاية ١ : ٢٩ ، والمعارف ص ٤٦٣ ، والأعلام ١ : ٨٦ .

الثانى : أنه لو لم يقبل المرسل لكان لكون الأصل غير عدل عند المرسِل . والتالى باطل فالمقدم مثله .

أما الملازمة فظاهرة .

وأما بطلان التالى فلأنه لو كان الأصل غير عدل عند المرسل وقد روى عنه ، لكان مدلِّسا فى الحديث على المستمعين ، وهو يوجب القدح فى عدالة الراوى .

ولقائل أن يقول على الأول : لا نسلم أن عدم الإنكار على قبول **مراسيل هؤلاء المذكورين لأجل أنهم من أئمة النقل ، بل لأجلهم أنهم** لا يروون إلا عن العدول ، كما قال الشافعى ، رحمه الله .

وعلى الثانى أنه يقتضى قبول المرسل من كل عدل وإن لم يكن من أئمة النقل .

ص – قالوا : لو قبل – لقبل مع الشك ؛ لأنه لو سئل [لجاز] (١) لأن لا يعدِّل .

قلنا : فى غير الأئمة .

قالوا : لو قبل – لقبل فى عصرنا .

قلنا : لغلبة الخلاف (٢) فيه .

أما إن كان من أئمة النقل ، ولا ريبة تمنع – قبل .

---

(١) الأصل : جاز .

(٢) البابرتى : الاختلاف .

قالوا : لا يكون للإسناد معنى .

قلنا : فائدته فى أئمة النقل تفاوتهم ورفع الخلاف .

ش – احتج القائل بعدم قبول المرسل مطلقا بوجوه ثلاثة .

الأول : لو كان المرسل مقبولا لقبل الخبر مع الشك فى عدالة الراوى . والتالى باطل بالاتفاق .

بيان الملازمة أن المرسِل لم يذكر الأصل ؛ فلو سئل عنه جاز أن لا يعدله [فبقى] (١) مشكوك العدالة .

أجاب بأن المرسِل إذا كان من أئمة النقل لا يروى إلا عن عدل ، فلا يمكن أن لا يعدل الأصل .

الثانى : لو كان المرسَل مقبولا ، لَقُبِل فى عصرنا . والتالى باطل .

بيان الملازمة أن علة قبول المرسل ظهور عدالة المرسِل ، وظهور أنه لا يروى إلا عن عدل . وهذا معنى لا يختص بالمرسِلين فى غير عصرنا ؛ لأنه بعينه يكون موجودا فى المرسِلين فى عصرنا . فوجب قبول المرسل فى عصرنا .

أجاب بالفرق ، فإن غلبة الخلاف وكثرة المذاهب فى عصرنا يمنع قبول المرسل فى عصرنا .

ولئن سلم عدم الفرق فلا نسلم نفى التالى ؛ فإن مراسيل أئمة

---

(١) فى النسخ الأخرى : فيبقى .

النقل تقبل فى عصرنا أيضا ؛ لأن أئمة النقل هم عارفون بالشيوخ فلا يردوون إلا عن عدل .

الثالث : لو كان المرسل مقبولا لم يكن لذكر الإسناد معنى ؛ لأنه حينئذ يقبل بدون ذكر الإسناد ، فلا فائدة فى ذكره .

أجاب بمنع الملازمة ؛ فإن معنى الإسناد وفائدته فى غير أئمة النقل ظاهر . وفى أئمة النقل معرفة تفاوت درجاتهم ورفع الخلاف الواقع فى المرسل .

ص – القابل (١) مطلقا : تمسكوا بمراسيل التابعين .

ولا يفيدهم تعميما .

قالوا : إرسال العدل يدل على تعديله .

قلنا : نقطع بأن (٢) الجاهل يرسل ولا يدرى من رواه (٣) .

ش – القائلون بقبول المرسل مطلقا تمسكوا بوجهين :

أحدهما قبول مراسيل التابعين . وتقريره كما مر .

أجاب بأن قبول مراسيل التابعين لا يفيدهم قبول كل مرسل على التعميم ، فإنه يجوز اختصاص التابعين بمعنى يوجب قبول مراسيلهم .

---

(١) ع : القائل .
(٢) فيما عدا ط ، ع : أن .
(٣) ع : ورائه . وفى المنتهى (ص ٦٤) ما أثبتناه .

الثانى أن إرسال العدل يدل على تعديل الأصل . وإذا كان دالا على تعديل الأصل يكون مقبولا .

١٠٠/ب أجاب بأنا لا نسلم أن إرساله يدل على تعديل الأصل ؛ فإنا (١) نقطع أن الجاهل يرسل ولا يدرى من رواه ، فضلا عن عدالته .

ص – وقد أخذ على الشافعى ، فقيل : إن أسند فالعمل بالمسند . وهو وارد . وإن لم يسند ، فقد انضم غير مقبول إلى مثله . ولا يرد ؛ فإن (٢) الظن قد يحصل أو يقوى بالانضمام .

ش – الحنفية قد أخذوا على الشافعى فى قوله : المرسل يقبل بالشرط المذكور .

وتوجيه المؤاخذة أن يقال : لا معنى لقول الشافعى أنه يقبل إذا كان مسندا ، أو يقبل إذا تحقق شرط آخر من الشرائط المعتبرة عنده .

أما الأول فلأنه حينئذ يكون العمل بالمسند ، لا بالمرسل . واعترف المصنف بوروده .

وأما الثانى فلأنه حينئذ يكون انضمام غير مقبول إلى مثله ، فلا يكون مقبولا . ومنع المصنف وروده ؛ فإنه قد لا يحصل الظن بواحد منهما ويحصل بانضمام أحدهما إلى الآخر .

[أو يحصل الظن الضعيف بواحد منهما ويقوى بانضمام أحدهما إلى الآخر] (٣) .

---

(١) د : فإن . وهو خطأ .

(٢) ع : بأن .

(٣) ما بين القوسين زيادة مما سوى الأصل .

والحق أن الأول أيضا غير وارد ؛ فإن المرسل قد يقوى بالمسند ، فيستحق لذلك القبول . والمسند أيضا قد يقوى بالمرسل فيرجح على مسند آخر يعارضه (١) .

ص – والمنقطع أن يكون بينهما رجل . وفيه نظر .

والموقوف أن يكون قول صحابى أو من دونه .

ش – الخبر المنقطع أن يكون بين الراويين (٢) رجل لم يذكر ولم يعرف حاله . كما يروى راوٍ عن شيخ شيخه ولم يذكر شيخه .

وفى قبول المنقطع نظر . فإن لقائل أن يقول : الراوى المتوسط مجهول الحال ، فلا يكون روايته مقبولة .

والخبر الموقوف أن يكون الراوى قد وقفه على غير الرسول ، عليه الصلاة والسلام ، بأن ينتهى روايته إلى قول صحابى أو من دونه (٣) .

★ ★ ★

تم بحمد الله

الجزء الأول ويليه بإذن الله فى الجزء الثانى

« ما يشترك فيه الكتاب والسنة والإجماع »

---

(١) قال البابرتى (١٢٢ ألف) المسند مقبول بالاتفاق فلا يحتاج إلى انضمام شىء آخر إليه . واعتبار الترجيح فيما نحن فيه غير صحيح لأن الكلام فى نفس القبول . على أنه يفيد الترجيح عند الخصم فكان رد المختلف على المختلف وهو غير مفيد .

(٢) الأصل : الروايتين . وهو خطأ .

(٣) د : زيادة : والحمد لله رب العالمين . ويتلوه الأمر .

فهرس الموضوعات

مقدمة التحقيق

بيان المختصر

٣ - الإجماع ٥٢١

★ ★ ★